

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

O SENTIMENTO DE VERGONHA NA PSICANÁLISE:
UMA ABORDAGEM METAPSICOLÓGICA

Victor de Paula Xavier

Belo Horizonte

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Victor de Paula Xavier

O SENTIMENTO DE VERGONHA NA PSICANÁLISE:
UMA ABORDAGEM METAPSICOLÓGICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Mestrado em Psicologia do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Orientador: Prof.Dr. Paulo César de Carvalho
Ribeiro – FAFICH/UFMG

Belo Horizonte

2010

Victor de Paula Xavier

O SENTIMENTO DE VERGONHA NA PSICANÁLISE: UMA ABORDAGEM METAPSICOLÓGICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Belo Horizonte, 24 de Fevereiro de 2010

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César de Carvalho Ribeiro – FAFICH/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Ângela Maria Resende Vorcaro – FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Fábio Roberto Rodrigues Belo – HUMANIDADES/FDMC

***Dedico esse trabalho e todo meu esforço ao amigo
Felipe Antunes que, a despeito das tantas
perdas impostas pela vida, nunca cessou
de inundar-me de amor, força e fé***

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu pai e a minha mãe pelas referências de caráter que fizeram de mim um homem íntegro e bom, e como tal, preocupado o bastante com a honra e com a vergonha.

Agradeço também ao amigo Daniel Cataldo por acreditar na psicologia e nos benefícios do desenvolvimento pessoal, e me permitir ir além.

Por fim, não poderia deixar de agradecer ao Paulo César pela leitura atenciosa e pelo respeito às ideias.

“SINTO VERGONHA, LOGO EXISTO”

Vladimir Soloviev

RESUMO

A presente dissertação realizou um estudo investigativo sobre o sentimento de vergonha dentro da teoria psicanalítica. Seu objetivo foi buscar indícios teóricos que pudessem justificar uma abordagem metapsicológica do tema. Diante da escassez de material sistematizado sobre a vergonha dentro da psicanálise, buscou-se em outros campos do conhecimento as condições e pressupostos desse sentimento que facilitariam o trabalho de pesquisa dentro do campo proposto. Foi realizado um levantamento sobre o tema na obra de Freud onde se buscou identificar e organizar possíveis ocorrências. Constatou-se que a vergonha estava presente em vários pontos da sua obra e que tais pontos poderiam ser reunidos em três diferentes grupos, de acordo com a forma como Freud tratava a vergonha: por vezes era descrita como um sentimento qualquer, outras vezes era considerada como substituta privilegiada nos processos de deslocamento afetivo e em outras ocorrências como causa do recalçamento. A pesquisa encontrou no intercâmbio teórico entre Sartre e Lacan maneiras de transcender os limites das observações para além de Freud e justificar um tratamento atualizado sobre o tema. O olhar surgiu como representante do social e indutor do sentimento de vergonha capaz de abalar a visão que o sujeito tem de si. Através do estudo das biografias de Freud encontrou-se em sua história elementos para ilustrar os conteúdos trabalhados, bem como levantar a hipótese de que sua neurose contribuiu para que negligenciasse a vergonha em sua teoria. Freud transformou-se no exemplo do quanto a vergonha atinge pontos cruciais da constituição identitária do sujeito em seu processo de adaptação aos imperativos sociais. Os resultados deixam supor que a vergonha tem seu espaço na teoria psicanalítica pois está intimamente ligada a conteúdos inconscientes que participam, entre outras coisas, dos padecimentos psíquicos e do desejo de superá-los.

Palavras-chave: Vergonha; Olhar; Identidade; Constituição psíquica

ABSTRACT

The following dissertation has done a research about the feeling of shame within the psychoanalytic theory. Its purpose was to look for theoretical evidences that could possibly justify a metapsychology approach of the subject. Facing a lack of systematized data on shame inside the field of psychoanalysis, a search for conditions and assumptions of this feeling in different spheres of knowledge was done, in order to ease the investigation in the field proposed. A survey about the theme was conducted into Freud's work, with the aim of identifying and organizing the possible occurrences. It was found out that "shame" is mentioned in many points of his work. These points could be put together into three different groups, according to Freud's approach on shame: sometimes it is treated as some ordinary feeling, in others it is seen as an important surrogate in emotional displacement and finally, in some other points, as the cause of repression. The research has found ways of exceeding the limits of observation beyond Freud, by using the theoretical exchange between Sartre and Lacan with the goal of justifying an up-to-date handling of the topic. "The look" emerged as a representative of social and an inducer of the feeling of shame capable of "shaking" the image that an individual has of itself. Through the investigation of Freud's biographies, it was unveiled in his story elements that could illustrate the subjects discussed and also could raise the hypothesis that his neurosis contributed for the neglect of shame in his theory. Freud has become the example of how shame can reach crucial points of the identitary constitution of a being in his process of adjustment to social imperatives. The results indicate that shame has its room in the psychoanalytic theory as it is closely connected to unconscious contents that are part, among other things, of psychic sufferings and the willing to overcome them.

Key Words: Shame; the Look; Identity; Psychic Constitution.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
1.1 A demanda	10
1.2 Instrumentos investigativos	11
1.3 Pressupostos não psicanalíticos	13
1.4 A pesquisa propriamente dita	18
2 A VERGONHA EM FREUD.....	22
2.1 A vergonha descritiva	24
2.2 A vergonha como força recalcadora	36
2.3 A vergonha como afeto substituto	40
3 DE SARTRE A LACAN.....	45
3.1 A vergonha em Sartre	46
3.2 A vergonha em Lacan	55
3.2.1 A vergonha no <i>Seminário 11</i>	56
3.2.2 A vergonha no <i>Seminário 17</i>	60
4 A VERGONHA DE FREUD	64
4.1 Breve percurso pela biografia de Freud.....	66
4.2 A vergonha presente na vida de Freud.....	74
5 CONCLUSÃO.....	100
5.1 Culpa e vergonha	101
5.2 Vergonha e consciência de si.....	102
5.3 O Ideal do Eu	103
5.4 Vergonha de quê?	109
5.5 De Freud a Lacan	111
6 REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

1.1 A demanda

Nós nos propusemos a escrever sobre um tema bastante comum, universal e, por vezes, misterioso. A vergonha está nas páginas de jornais, no rubor das faces alheias e no mais íntimo de nossa consciência. Todos nós, em maior ou menor grau, temos uma idéia do que é esse sentimento; como reconhecê-lo e como evitá-lo.

Não foi por acaso que escolhemos a vergonha como objeto de investigação. Presença constante em vários relatos clínicos, a vergonha, aos poucos, foi abrindo espaço na escuta analítica e transformando nossa atuação. Atentos ao compromisso ético de uma atuação clínica sempre renovada, fomos arremessados em direção à busca de respostas para algumas questões que surgiram na prática psicanalítica e iniciamos nossa investigação procurando estabelecer alguns fundamentos metapsicológicos da vergonha.

Já no início de nossa empreitada nos surpreendemos com a falta de material teórico disponível que nos ajudasse a compreender os fenômenos clínicos observados. Ausente nos dicionários especializados sobre a psicanálise e presente de forma não conceitual em alguns textos de Freud, a vergonha foi se configurando como um objeto de pesquisa difícil de se integrar no corpo teórico da psicanálise. Mesmo entre os pós-freudianos, as referências à vergonha são escassas, o que parece refletir a pouca atenção a ela concedida por Freud.

Diante dessa escassez de material, compreendemos que a tarefa de desvendar a vergonha pelo olhar da psicanálise deveria passar por uma etapa anterior. Precisávamos,

antes, encontrar pontos de conexão do sentimento de vergonha com outros temas e coletar o máximo de informações possíveis, na esperança de que esses desvios nos ajudassem a extrair algo como um conteúdo latente da vergonha na psicanálise. Optamos por concentrar em Freud nossa busca por indícios que poderiam aproximar a vergonha de um patamar conceitual no âmbito da teoria psicanalítica. Tal procedimento nos pareceu legítimo uma vez que a obra de Freud já se prestou à investigação de vários temas cujo estatuto teórico não parecia, a princípio, bem estabelecido em seus textos.

1.2 Instrumentos investigativos

A pesquisa de um tema tão próximo das experiências cotidianas de qualquer pessoa sempre corre o risco de se perder na diversidade de significações e mesmo de níveis de abordagem, dificultando um tratamento sistematizado. Visando mitigar esses efeitos de dispersão do tema em questão, iniciamos nosso trabalho pela investigação da faceta mais comum do sentimento de vergonha. Levamos em consideração as definições que encontramos sobre o sentido da palavra vergonha em dois dicionários da língua portuguesa, Aurélio e Houaiss, para estabelecermos os primeiros contornos desse sentimento. Essa forma de começar um trabalho de pesquisa foi especialmente eficiente para obtermos uma noção mais ampla sobre a utilização do termo dentro de nossa cultura, ao mesmo tempo em que nos forneceu um primeiro direcionamento do olhar. Tornou-se útil como ponto de partida na busca do sentido mais geral da palavra, ampliando as possibilidades semânticas, organizando

suas aplicações cotidianas e permitindo o posterior afunilamento já dentro de uma perspectiva propriamente teórica e conceitual. Sem essa etapa correríamos o sério risco, por exemplo, de negligenciar algumas idéias por não reconhecermos as similaridades e correlações entre a vergonha e alguns termos vizinhos, como humilhação, honra e pudor.

Agrupamos as diversas acepções encontradas nesses dicionários pesquisados em categorias que nos ajudaram a organizar nosso desenvolvimento do tema:

- O primeiro grupo refere-se à noção da vergonha como o sentimento de rebaixamento diante de outrem. Trata-se aqui do sentimento penoso de desonra, humilhação, opróbrio, ignomínia. *Você é uma vergonha para toda a família.*
- O segundo grupo refere-se ao sentimento de medo do ridículo por escrúpulos ou timidez: o pudor. *Eu tenho vergonha de falar em público.*
- O terceiro grupo designa o termo de forma oposta aos dois grupos anteriores. Refere-se justamente à consciência da própria dignidade; brio, honra. *Ele não tem vergonha na cara. Você é um sem-vergonha.*

A vergonha é, portanto, ao mesmo tempo uma necessidade e um estorvo, ausência degradante, presença incômoda.

Além dos três grupos citados, existem outras duas definições que passariam despercebidas não fosse a fundamental importância da dimensão sexual no campo psicanalítico. Assim, muito embora as definições anteriores tenham sido fundamentais para a localização do sentimento de vergonha, foi através das seguintes acepções da palavra que pudemos fazer uma aproximação mais consistente entre o pensamento de Freud e a vergonha:

- Vergonha no plural, *vergonhas*, designa os órgãos sexuais do corpo humano.
- Vergonha também é um dos nomes populares da *Mimosa pudica*, planta muito comum no Brasil (também conhecida como dormideira e malícia de mulher), cuja característica marcante é sua capacidade de fechar suas folhas quando exposta ao calor ou quando tocada.

1.3 Pressupostos não psicanalíticos

Embora a pesquisa semântica nos tivesse proporcionado meios mais objetivos de seleção do material para a investigação psicanalítica sobre o tema, ainda não possuíamos uma base conceitual a partir da qual pudéssemos estabelecer alguns parâmetros de comparação para os desenvolvimentos teóricos propriamente psicanalíticos. Assim, decidimos realizar um breve estudo das características do sentimento de vergonha que figuram como elementos comuns para diferentes campos do conhecimento. Descrevemos com relativa congruência de sentido os índices práticos de como a vergonha pode ser compreendida num âmbito geral para, em seguida, apoiarmos sobre esta base mais ampla o conteúdo próprio do campo psicanalítico. Utilizamos como referência para a construção dos pressupostos condicionantes do surgimento da vergonha autores não psicanalíticos, como Yves de La Taille do campo da psicologia moral, Elizabeth Harkot-de-La-Taille do campo da semiótica discursiva e Vicent de Gaulejac do campo da sociologia.

Uma vez que o sentimento de vergonha é reconhecido por estudiosos de diferentes áreas, a avaliação de diferentes concepções nos permitiu compreender de forma mais ampla e profunda o assunto e definir com maior clareza os pressupostos que enquadrariam a vergonha num grupo homogêneo de reações e condições específicas. A seguir detalharemos alguns elementos considerados imprescindíveis para o surgimento da vergonha, começando por delimitar o foco de incidência desse sentimento.

O assunto é polêmico e por vezes indigesto. A vergonha atinge em cheio setores da subjetividade que preferimos manter na sombra. Não é por acaso que Darwin escreveu em seu livro *A Expressão das emoções nos homens e nos animais*: “O rubor é a mais especial e a mais humana de todas as expressões” (2000/1872, p.265). Curiosamente, é um dos fatores que nos unifica enquanto espécie e, ao mesmo tempo, o que nos singulariza enquanto sujeitos. Ao contrário do que, por exemplo, afirma Calligaris (2006), não há duas vergonhas (do que somos e do que fazemos), a vergonha retorna sempre sobre o fundamento de quem somos ou de quem pensamos ser. Sua radicalidade e força repousam na ambivalência constituinte de nossas próprias incertezas sobre nossa identidade. Quando o assunto é vergonha, dificilmente se escapa do aspecto essencial que busca no lugar do juízo alheio e no juízo próprio a percepção subjetiva de quem somos. Dito de outra forma:

quem experimenta a vergonha não julga tanto sua ação, mas sobretudo sua qualidade enquanto pessoa. Todas as análises que lemos a respeito deste sentimento mostram um acordo entre seus autores sobre este ponto [...] Em uma palavra, o envergonhado julga a si próprio mais do que julga uma ação ou situação singular. *Quem sou eu?*, é a pergunta de quem sente vergonha. (LA TAILLE, 2002a, p.21)

Também parece consenso entre os estudiosos e interessados pelo sentimento de vergonha que ela depende de uma exposição a outrem (BENEDICT, 1946/1972; HARKOT-

DE-LA-TAILLE, 1999; LA TAILLE, 2002b; SARTRE, 1943; SPINOZA, 1677/1954;). Quando falamos em exposição, nos referimos à condição de se perceber diante de pelo menos um espectador. Tal referência faz sentido mesmo quando vivenciamos o sentimento de vergonha sozinhos. Até nesses casos nos colocamos imaginariamente diante de alguém, precisamos de um outro para que a vergonha se produza. Antes de um encontro amoroso, quando nos olhamos no espelho e nos prestamos a ensaiar falas, posturas e comportamentos, estamos claramente antecipando uma situação passível de causar vergonha e utilizando a imagem especular para nos colocarmos diante de nós mesmos como se fôssemos uma outra pessoa que observa. O espelho apenas facilita a realização de uma necessidade que pode ser atendida imaginariamente, mesmo num quarto escuro. Esse aspecto vem ressaltar a relação da vergonha com a intersubjetividade. É o que, por exemplo, Ruth Benedict (1946/1972) enfatiza em sua distinção sobre as culturas da vergonha e da culpa. Para ela, a verdadeira interiorização das sanções ocorre apenas nas culturas da culpa, enquanto nas culturas da vergonha existe a prevalência da dependência externa, mesmo que apenas num ato reflexivo de imaginação. Talvez também por esse motivo, a culpa tenha se destacado tanto nos estudos sobre a moralidade em Freud e outros autores.

Tendemos a discordar de Benedict, pois achamos pertinente nos perguntarmos se não haveria no próprio reconhecimento da vergonha pela capacidade imaginativa auto-induzida um indício de sua interiorização. Em outras palavras, se sou capaz de imaginar situações em que consigo evocar o sentimento de vergonha sem a necessidade real de exposição, isso não implicaria numa independência em relação à vigilância externa? Acreditamos que sim e seguiremos o desenvolvimento de La Taille (2002b) para aprofundarmos nossa compreensão sobre o sentimento de vergonha e sua relação com o auto-juízo. Para o autor, além da

dimensão passiva da vergonha e sua demanda por exposição, existe uma atuação subjetiva, ativa e necessária.

Não é difícil imaginarmos situações em que sentimos vergonha a despeito de qualquer sanção externa. Basta pensarmos no que Harkot-de-La-Taille (1999) chamou de vergonha “grau zero”, que nada mais é que o sentimento que nos acomete diante da simples exposição, sem possibilidade de retaliações, ou seja, quando somos apenas observados. Se pensarmos com maior cautela, não é necessária uma ameaça externa para que a vergonha aflore. Esse aspecto nos parece de extrema relevância para defendermos nosso ponto de vista. Não sentimos vergonha pelo medo das conseqüências, a vergonha é sempre no presente, mesmo que imaginada num tempo distinto. Vejamos a seguinte situação: quando me preparo para entrar no auditório repleto de convidados para receber o prêmio Nobel de Medicina pela descoberta da vacina contra o vírus HIV, o que possivelmente me levaria a sentir vergonha? O ato em si não exige nenhuma habilidade especial, basta levantar e ir até o palco, receber o prêmio, agradecer e retornar; o que o torna simples do ponto de vista da mera execução de uma seqüência de atos. Seu conteúdo é nobre, o que afasta qualquer possibilidade de desaprovação. A única condição desconfortável e desafiante que se mantém para meu juízo é minha condição de estar irremediavelmente exposto. Percebemos com esse exemplo que, embora seja necessária a presença dos espectadores, eles por si mesmos não possuem o poder de provocar vergonha em mim. Em termos psíquicos, podemos dizer que uma outra ação é exigida. Quando somos acometidos por esse sentimento não estamos simplesmente constatando uma exposição a qualquer pessoa, faz-se necessária certa caracterização da platéia. O espectador ou os espectadores devem ser elevados à condição de julgadores legítimos de um determinado atributo. A vergonha não incide sobre o sujeito de forma

indiscriminada, mas sobre determinados aspectos constituintes de sua identidade que são expostos a um público detentor de determinadas capacidades.

No mínimo, toda exposição envolve a apreciação da aparência daquele que se expõe. Assim, no exemplo da premiação, a vergonha pode se ligar à simples condição de estar exposto diante de uma platéia que é colocada na condição de julgar um atributo estético, no caso a aparência física. Logo, quanto mais preocupado com sua auto-imagem, maiores seriam as chances de nosso premiado sentir vergonha. Se modificarmos nosso exemplo acrescentando a ele a necessidade de uma apresentação sobre o processo científico da descoberta, acrescentaríamos uma outra variável que está relacionada ao conhecimento sobre o assunto apresentado. A vergonha seria mais provável ou talvez mais intensa se a platéia se constituísse de renomados cientistas da área biomédica. O próprio avaliado é quem concede ao julgador o poder de agir como tal, o poder é transferido. Sem essa validação o sentimento de vergonha não surgiria. Caso a platéia fosse composta por profissionais de outras áreas, como engenharia, arquitetura ou administração, o sentimento poderia surgir pela exposição em público (preocupações com a aparência e desenvoltura, por exemplo), mas não estaria relacionada à condição específica ligada ao conteúdo da explanação. Portanto, existe uma relação importante que define o observador, ele possui o poder legitimado pelo próprio sujeito de julgá-lo. A vergonha é, em suma, um processo de validação de marcas identitárias que ocorre de dentro para fora, na forma de uma projeção capaz de transformar um censor interno num agente de censura externo.

Outro ponto extremamente valioso em nosso desenvolvimento sobre a vergonha consiste na constatação, por parte dos autores estudados e congruente com nossa forma de pensar, da necessidade do sujeito identificar uma coerência entre a opinião do julgador e sua

própria percepção do atributo em questão. Antes do surgimento de qualquer sentimento de vergonha, o sujeito deve possuir pelo menos uma dúvida a respeito da representação que tem de si. Um homem que é condenado injustamente por roubo, poderá sentir-se injustiçado, indignado e até raivoso, mas não será acometido pelo sentimento de vergonha se em sua visão sobre si estiver clara sua condição de pessoa honesta. Assim, o sentimento de vergonha demanda uma consciência do próprio indivíduo da possibilidade da eventual condenação estar correta.

Em suma, o sentimento de vergonha demanda uma exposição de si mesmo perante pelo menos um outro - que pode ser real ou estar representado imaginariamente – a quem se atribui o poder de julgamento sobre algo que é objeto de dúvida por parte daquele que será julgado. É justamente pelo reconhecimento dessa ação interna e ativa que acreditamos na íntima relação da vergonha com a psicanálise.

1.4 A pesquisa propriamente dita

No capítulo 2, *A Vergonha em Freud*, apresentamos o resultado de nossa pesquisa das ocorrências do termo “vergonha” na obra de Freud, buscando agrupá-las de acordo com determinados critérios. Se num primeiro momento encontramos apenas referências pouco precisas sobre esse sentimento, aos poucos fomos reconhecendo uma uniformidade que foi decisiva para a continuidade de nosso estudo.

Presente tanto nos textos clínicos quanto nas elaborações metapsicológicas, a vergonha foi aos poucos encontrando sua inserção no corpo teórico psicanalítico. Encontramos em Freud três formas básicas de tratamento da vergonha: um sentimento comum e facilmente reconhecido; uma força psíquica indutora do recalçamento e um importante sentimento resultante dos processos de desmembramento entre conteúdo ideativo e afeto.

No capítulo 3, *De Sartre a Lacan*, buscamos, por meio do debate teórico entre Sartre e Lacan, identificar uma transformação conceitual desse sentimento, o que legitima nossa reflexão atual e fomenta investigações futuras. Com a diversificação de nossas referências, buscamos diminuir o risco de um encarceramento do tema em apreço nos limites da obra freudiana.

Diante da inesperada riqueza do material coletado fomos lançados numa nova direção investigativa. Se a vergonha estava comprovadamente presente em vários pontos decisivos da obra freudiana, por que Freud não a teria tomado como objeto de suas elaborações teóricas? Procuramos no capítulo 4, *A Vergonha de Freud*, responder a essa pergunta a partir da consideração de alguns dados biográficos de Freud. A análise dos episódios privados de sua história nos serviram como ilustrações práticas do sentimento de vergonha e como indicativos da maneira muito peculiar de Freud lidar com os conteúdos intoleráveis a sua consciência. Freud tinha a habilidade notável de transformar suas vivências em suporte material de suas investigações, mas percebemos o quanto o momento de sua auto-análise influenciava sua capacidade de enxergar os fenômenos psíquicos por eles vivenciados. Seus trabalhos sobre a sexualidade infantil, o complexo de Édipo, o masoquismo e a homossexualidade, por exemplo, necessitaram de uma vivência pessoal e um posterior distanciamento subjetivo para se tornarem objetos de investigação metódica. Formulamos a hipótese segundo a qual Freud

não teria sido capaz de transformar a vergonha num desses objetos por não ter atingido em sua auto-análise, o momento que o permitiria se desvincular afetivamente das situações que abalavam sua honra e colocavam em cheque as percepções mais íntimas sobre si. Sua neurose teria obstruído uma abordagem sistemática do sentimento de vergonha e dos fenômenos psíquicos a ela relacionados.

No capítulo final, reunimos nossas observações para compormos o que será nossa visão psicanalítica da vergonha. A vergonha repousa no limite estreito entre uma vivência subjetiva e uma experiência social, transformando-se numa chave importante para compreensão das construções psíquicas de adaptabilidade humana aos ditames culturais.

Vincent Gaulejac fornece os comentários que nos ajudam a justificar a abordagem do tema dentro de uma perspectiva psicanalítica e traz indicações de como a vergonha será trabalhada ao longo desta dissertação:

Não se trata, portanto, de substituir estes dois registros um pelo outro, mas de mostrar que há um ponto cego na teoria psicanalítica: a vergonha e a ambição são produtos de fatores psicossociais e psicosexuais que se combinam, se reforçam ou se compensam.

E continua:

[...] quando se considera que o sentimento de vergonha se consolida na psique em etapas sucessivas, em “patamares”, cada patamar apoiando-se no que o precede, convém, para compreender sua formação, decompor os diferentes estágios. Neste trabalho de desconstrução, intervém elementos diversos que se agregam para formar um nó sociopsíquico. (2006, p. 123)

Veremos como, em termos psicanalíticos, a vergonha nos convoca a repensar todo um funcionamento psíquico porque tem suas raízes numa imagem ideal inconsciente, mas encontra ressonância no domínio social. Faz parte do nó sociopsíquico destacado por Vincent

de Gaulejac porque aponta os limites do amor que o sujeito nutre por sua própria imagem e mantém-se como um representante consciente de um medo constitutivo do sujeito.

2 A VERGONHA EM FREUD

Procuramos nesse capítulo reunir todos os vestígios do aparecimento do sentimento de vergonha na obra freudiana buscando agrupá-los em formações lógicas e coerentes que pudessem dar corpo a uma concepção, a princípio, inexistente. Visando rastrear da maneira mais completa possível o termo vergonha e suas derivações (vergonhoso, vergonhosa, envergonhado, envergonhada) fizemos questão de incluir em nossas pesquisas os termos *embaraço* e *pudor* pela similaridade semântica tanto no português quanto em seus correspondentes em alemão.

Como já mencionamos, a vergonha não desempenhou em Freud o papel de protagonista de suas elaborações sobre a teoria do inconsciente, muito embora, como veremos, não tenha deixado de povoar sua obra, tanto nos textos metapsicológicos quanto nos estudos clínicos. O trabalho que nos propomos a realizar neste capítulo foi por um lado exaustivo e por outro revelador. Exaustivo pela grande quantidade de material encontrado sobre a vergonha nos textos freudianos, gerando uma busca constante por síntese capaz de ordenar o pensamento e criar um padrão referencial. Encontramos sua faceta reveladora quando abstraímos conjecturas esclarecedoras de um tratamento bastante recorrente e homogêneo sobre o tema que nos apontou um caminho a seguir. Através desse estudo, foi possível extrair informações valiosas sobre a abordagem freudiana do sentimento de vergonha.

Um empreendimento dessa natureza corre sempre o risco de ser tomado como um espetáculo de ventriloquismo, uma vez que atribuímos a Freud um movimento e uma voz que ele próprio talvez jamais reconheceria como seus. De certa forma, tivemos que nos contentar

com um tipo de explanação fictícia uma vez que tentamos reunir os dados que o próprio autor ignorou. Mas a ameaça do espetáculo do boneco falante se esvai na medida em que as ocorrências da vergonha vão tomando consistência; por sua frequência ao longo da obra e pela recorrência discriminada de seus temas.

Identificamos três diferenças básicas na forma como Freud entendia, pensava e utilizava a vergonha. A primeira e mais comum é a forma descritiva da vergonha. Nela, Freud faz uso da acepção mais popular desse sentimento e a utiliza apenas para descrever estados psicológicos e ilustrar situações e contextos. Tal acepção é muito frequente nas descrições de casos clínicos, presente tanto nas observações de Freud quanto na reprodução das falas dos pacientes e serve para elucidar os fenômenos afetivos identificados no desenvolvimento de vida do analisando. Uma segunda abordagem é a que eleva a vergonha a uma categoria diferenciada na trama teórica de Freud: nela, a vergonha aparece como um dos instrumentos mentais capaz de impulsionar o psiquismo para uma defesa via recalçamento. Encontramos essa abordagem sobretudo nos textos metapsicológicos, principalmente depois da introdução do conceito de pulsão nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. A terceira e última acepção é menos frequente, mas nem por isso menos importante. Encontrada tanto nos textos metapsicológicos quanto nos relatos clínicos, essa abordagem coloca a vergonha como sentimento privilegiado de escolha psíquica no processo de deslocamento afetivo.

Não nos pareceu relevante dividir as ocorrências da vergonha seguindo as diferentes fases do pensamento freudiano porque, embora ocorram variações na frequência da aparição das diferentes abordagens no transcorrer da obra, constatamos que o tratamento do tema se mantém relativamente contínuo ao longo dos anos e não sofre as influências diretas da

transformação do pensamento. Trataremos de mencionar as exceções a essa afirmativa sempre que julgarmos pertinente.

Passemos para um estudo mais aprofundado das abordagens começando pela mais freqüente, e por que não dizer, mais comum.

2.1 A vergonha descritiva

Não fosse por alguns detalhes interessantes sobre o tratamento descritivo da vergonha, esse tópico poderia passar despercebido para a maioria dos leitores interessados em identificar particularidades no pensamento de Freud sobre a vergonha. Presente num grande número de relatos clínicos, a vergonha assume aqui seu caráter mais popular na obra de Freud. É apresentada em seu conteúdo mais óbvio e acessível a qualquer pessoa que a tenha vivenciado: é medo de exposição, desonra ou consciência da própria dignidade. É acreditando nessa universalidade do conceito que Freud reproduz, a sua maneira, o sentimento de vergonha num grande número de seus textos, sem dar qualquer explicação direta. Um olhar mais aprofundado sobre essas ocorrências, no entanto, nos permitiram problematizar a discussão sobre o tratamento de Freud sobre a vergonha e prepararam o caminho para as outras duas formas que discutiremos mais adiante.

Em alguns textos metapsicológicos percebemos a tendência a utilizar a vergonha em seu caráter apenas ilustrativo para designar um estado afetivo desconfortável e facilmente

reconhecido pelo leitor. É o que pode ser percebido na explicação dos mecanismos de prazer nos chistes:

No caso dos chistes obscenos, derivados do smut, tornar a terceira pessoa, que originalmente interferia com a situação sexual, em aliado diante do qual a mulher deve sentir vergonha, subornando essa terceira pessoa com a dádiva do prazer produzido. Para propósitos agressivos, empregar o mesmo método para tornar o ouvinte, inicialmente indiferente, em correligionário de seu ódio ou desprezo, criando para o inimigo um pugilo de oponentes quando, de início, só existia um único. No primeiro caso, supera as inibições da vergonha e da respeitabilidade através da bonificação de prazer oferecida; no segundo, subverte o julgamento crítico que, de outro modo, teria examinado a disputa. (FREUD, 1905, p.156)

Na descrição do quadro clínico em *Luto e Melancolia*:

Por fim, deve ocorrer-nos que, afinal de contas, o melancólico não se comporta da mesma maneira que uma pessoa esmagada, de uma forma normal, pelo remorso e pela auto-recriminação. Sentimentos de vergonha diante de outras pessoas, que, mais do qualquer outra coisa, caracterizariam essa última condição, faltam ao melancólico, ou pelo menos não são proeminentes nele. Poder-se-ia ressaltar a presença nele de um traço quase oposto, de uma insistente comunicabilidade, que encontra satisfação no desmascaramento de si mesmo. (FREUD, 1917 [1915], p.279)

Ou no exemplo retirado de *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*:

Duas pessoas que se reúnem com o intuito de satisfação sexual, na medida em que buscam a solidão, estão realizando uma demonstração contra o instinto gregário, o sentimento de grupo. Quanto mais enamoradas se encontram, mais completamente se bastam uma à outra. Sua rejeição da influência do grupo se expressa sob a forma de um sentimento de vergonha. Sentimentos de ciúme da mais extrema violência são convocados para proteger a escolha de um objeto sexual da usurpação por um laço grupal. (FREUD, 1921, p.175)

Vimos como essa idéia de um sentimento comum e de fácil compreensão torna-se evidente nos textos metapsicológicos. Nos relatos de casos clínicos, esse tipo de tratamento da vergonha torna-se ainda mais freqüente e mantém a mesma linha de compreensão. Em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, Freud descreve:

Durante a noite ele correrá várias vezes de seu quarto para o dela, em renovadas tentativas de obter sucesso; pela manhã, com vergonha da arrumadeira do hotel que faria as camas, derramou o conteúdo de um vidro de tinta vermelha no lençol, mas de forma tão canhestra que o manchou num local pouco adequado a seus propósitos. (FREUD, 1907, p.125)

No registro original do caso do *Homem dos Ratos*:

Ele era um porco sujo, como numa ocasião, quando tinha onze anos, sua mãe decidiu dar-lhe uma boa limpeza. Ele chorou de vergonha e disse: “Onde é que você agora vai me esfregar? No cu?” Isso deveria ter desencadeado sobre ele um tremendo castigo por parte de seu pai, caso não o tivesse salvo sua mãe. (FREUD, 1909.p.286)

Ou em *Sobre a Psicologia da Vida Cotidiana*:

No dia seguinte, começou dizendo: “Estou muito envergonhada por ter-lhe dado uma resposta tão tola. É claro que o senhor deve ter-me tomado por uma pessoa muito inculta, que está sempre confundindo as palavras estrangeiras. Eu queria dizer *en passant*.” (FREUD, 1901.p.68)

A certa altura da análise de outra paciente, tive que dizer-lhe de minha suspeita de que ela sentira vergonha de sua família na época que estávamos considerando, e que havia censurado seu pai por algo que ainda nos era desconhecido. (FREUD, 1901.p.68)

Mas o sinal de afeto que se segue à revelação do lapso, e que é claramente da natureza da vergonha, tem seu significado. (FREUD, 1901.p.84)

Em *Recordar, Repetir e Elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II)*:

Não se recorda de como chegou a um impotente e desesperado impasse em suas pesquisas sexuais infantis; mas produz uma massa de sonhos e associações confusas, queixa-se de que não consegue ter sucesso em nada e assevera estar fadado a nunca levar a cabo o que empreende. Não se recorda de ter-se envergonhado intensamente de certas atividades sexuais e de ter tido medo de elas serem descobertas; mas demonstra achar-se envergonhado do tratamento que agora empreendeu e tenta escondê-lo de todos. E assim por diante. (FREUD, 1914.p.196)

Por fim, mais um exemplo, retirado da *História de uma Neurose Infantil*:

A vergonha era, evidentemente, deslocada. Não se envergonhava do fato de esses casos de amor serem invariavelmente com mulheres da mais humilde origem; envergonhava-se apenas do nome. Se acontecesse ter o caso com Matrona algo em comum com a cena de Grusha, então a vergonha teria que ser transferida de volta para esse episódio prematuro. (FREUD, 1918 [1914], p.116)

Como vemos, a vergonha é mencionada para designar de forma sutil um estado afetivo que ajuda a explicar o contexto do episódio clínico que se pretende caracterizar. Faz-se presente tanto no depoimento de Freud quanto na fala de seus pacientes, mas não é abordada como um conceito central e indicador do processo de formação psíquica da doença ou de possibilidade de cura. Apresenta-se como uma constatação do quadro clínico atual. O mesmo se repete nas descrições de outros casos clínicos, como nas *Cartas 97, 105* e no *Rascunho J* (1950 [1892-1899]), em *Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Histéricos: Comunicação Preliminar* (BREUER e FREUD, 1893), nos exemplos em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), em *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (1905), em *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen* (1907 [1906]), em *Análise de uma Fobia em um Menino de Cinco Anos* (1909), em *Um caso de Paranóia que Contraria a Teoria Psicanalítica da Doença* (1915) e na *História de uma Neurose Infantil* (1918 [1914]), dentre outros. Não nos deteremos por mais tempo nessa forma de apresentação da vergonha por acreditarmos que seu conteúdo pouco contribui para indicar os limites fronteiriços desse sentimento com a psicanálise.

Há, no entanto, um outro tipo de abordagem descritiva do sentimento de vergonha que começa a estabelecer uma aproximação maior com a teoria do inconsciente, muito embora apenas a tangencie. Nele percebemos um tipo especial de tratamento da vergonha que, embora mantenha a relação apenas descritiva, a posiciona como força importante no psiquismo. Vejamos uma passagem dos primórdios da psicanálise, em *Estudos Sobre a Histeria*:

Nas neuroses traumáticas, a causa atuante da doença não é o dano físico insignificante, mas o afeto do susto — o trauma psíquico. De maneira análoga, nossas pesquisas revelam para muitos, se não para a maioria dos sintomas histéricos, causas desencadeadoras que só podem ser descritas como traumas psíquicos. Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos — tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física — pode atuar como um trauma dessa natureza; e o fato de isso acontecer de verdade depende, naturalmente, da suscetibilidade da pessoa afetada (bem como de outra condição que será mencionada adiante). (FREUD, 1893 -1895. p.43)

De uma maneira geral esse relato retrata a presença da vergonha descritiva nos textos de Freud em sua primeira aproximação com a psicanálise, tomando-a como um afeto aflitivo capaz de perturbar o psiquismo. Notem que a vergonha é colocada ao lado do susto, da angústia e da dor física, todos componentes de um mesmo tipo de sofrimento de fácil compreensão e aceitação leiga. Não há aqui nenhum tratamento específico da vergonha ou qualquer associação com algum mecanismo psíquico de forma direta e mais profunda. O que ocorre é apenas a descrição da vergonha dentro de um grupo que possui em comum a capacidade de evocar uma reação psíquica pelo sofrimento que provoca.

Encontramos o mesmo tipo de tratamento na explicação da experiência prazerosa da leitura em *Escritores Criativos e Devaneios*:

Em minha opinião, todo prazer estético que o escritor criativo nos proporciona é da mesma natureza desse prazer preliminar, e a verdadeira satisfação que usufruímos de uma obra literária procede de uma libertação de tensões em nossas mentes. Talvez até grande parte desse efeito seja devida à possibilidade que o escritor nos oferece de, dali em diante, nos deleitarmos com nossos próprios devaneios, sem auto-acusações ou vergonha. Isso nos leva ao limiar de novas e complexas investigações, mas também, pelo menos no momento, ao fim deste exame. (FREUD, 1908 [1907], p.158)

Aqui, a mesma forma de afeto aflitivo é abordada, mas em seu sentido oposto, uma vez que o prazer é alcançado pela supressão do sofrimento que a vergonha proporciona.

Um outro tipo de utilização interessante do sentimento de vergonha, que faz referência a um importante aspecto clínico, consiste na sua ligação com a associação livre. A vergonha aparece por vezes como um sentimento comum que se torna um impeditivo do processo de análise porque se opõe à regra fundamental. Um exemplo que demonstra claramente o reconhecimento de Freud da capacidade silenciadora da vergonha encontra-se no caso Katharina. Após escutar o relato da jovem e realizar algumas interpretações, percebe nela o limite imposto pelo sentimento de vergonha e decide parar.

Sorriu de maneira constrangida, como se tivesse sido apanhada, como alguém que é obrigado a admitir que se atingiu uma posição fundamental na qual não resta muita coisa a dizer... Mas não pude ir mais além e, de qualquer modo, fiquei-lhe grato por me haver tornado muito mais fácil conversar com ela do que com as senhoras pudicas da minha clínica na cidade, que consideram vergonhoso tudo que é natural. (FREUD, 1893-1895, p. 149)

A partir desta passagem podemos perceber, em primeiro lugar, a noção presente no senso comum de que, por pudor e vergonha, deixamos de dizer coisas importantes sobre nós. Em outras palavras, receamos ser expostos ao julgamento alheio. Mas também parece ser um dos primeiros indícios de que Freud reconhecia a força do sentimento de vergonha como barreira ao livre desenrolar das palavras e indício de conflito psíquico, adiantando o que seria um ponto fundamental para a análise, quando da introdução da associação livre.

Prevalece a idéia que vimos anteriormente de um sentimento inibidor, mas agora capaz de influenciar comportamentos conscientes, em análise. A noção da vergonha como força impeditiva da associação livre voltará a aparecer em outros momentos. Vejamos outros exemplos, começando pela descrição da situação clínica no Caso Dora:

Essa deficiência tem os seguintes fundamentos: em primeiro lugar, os pacientes retêm consciente e intencionalmente parte do que lhes é perfeitamente conhecido e que deveriam contar, por não terem ainda superado seus sentimentos de timidez e

vergonha (ou discrição, quando há outras pessoas em jogo); esta seria a contribuição da falta consciente de franqueza. (FREUD, 1905 [1901], p.24-25)

Nessa passagem percebe-se nitidamente a relação direta e consciente que a vergonha estabelecia com a associação livre, tratava-se de uma recusa intencional da palavra pelo medo do julgamento do analista. No entanto, aos poucos, na medida em que Freud vai conhecendo o poder inconsciente do psiquismo, sua relação com a vergonha vai adquirindo extensões mais profundas. Freud descobre que um dos motivos pelos quais a transferência age na supressão das resistências é pela ação direta sobre a vergonha. Vejamos dois trechos retirados dos *Artigos sobre a Técnica*, o primeiro presente em *A Dinâmica da Transferência* e o segundo em *Sobre O Início Do Tratamento (Novas Recomendações Sobre A Técnica Da Psicanálise I)*:

Na verdade, uma relação de dependência afetuosa e dedicada pode, pelo contrário, ajudar uma pessoa a superar todas as dificuldades de fazer uma confissão. Em situações reais análogas, as pessoas geralmente dirão: 'Na sua frente, não sinto vergonha: posso dizer-lhe qualquer coisa.' Assim, a transferência para o médico poderia, de modo igualmente simples, servir para facilitar as confissões, e não fica claro por que deve tornar as coisas mais difíceis. (FREUD, 1912, p.139)

O próximo ponto a ser decidido no início do tratamento é o do dinheiro, dos honorários do médico. Um analista não discute que o dinheiro deve ser considerado, em primeira instância, como meio de autopreservação e de obtenção de poder, mas sustenta que, ao lado disto, poderosos fatores sexuais acham-se envolvidos no valor que lhe é atribuído. Ele pode indicar que as questões de dinheiro são tratadas pelas pessoas civilizadas da mesma maneira que as questões sexuais — com a mesma incoerência, pudor de hipocrisia. O analista, portanto, está determinado desde o princípio a não concordar com esta atitude, mas, em seus negócios com os pacientes, a tratar de assuntos de dinheiro com a mesma franqueza natural com que deseja educá-los nas questões relativas à vida sexual. Demonstra-lhes que ele próprio rejeitou uma falsa vergonha sobre esses assuntos, ao dizer-lhes voluntariamente o preço em que avalia seu tempo. (FREUD, 1913, p.173)

E que também aparece na *Conferência XIX - Resistência e a Repressão*:

Num momento, declara que não lhe ocorre nenhuma idéia; no momento seguinte, que tantos pensamentos se acumulam dentro de si, que não pode apreender nenhum. Ora constatamos com desgostosa surpresa que o paciente cedeu primeiro a uma e,

depois a mais outra objeção crítica: no-lo revela pelas longas pausas que introduz em seus comentários. E logo depois, admite que existe algo que de fato não pode dizer — ele teria vergonha de dizer; e permite que este motivo prevaleça sobre sua promessa. (FREUD, 1917 [1916-1917], p.339)

E em *Uma Criança é Espancada - uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*:

É somente com hesitação que essa fantasia é confessada. O seu primeiro aparecimento é recordado com incerteza. O tratamento analítico do problema encontra inequívoca resistência. A vergonha e o sentimento de culpa são talvez mais intensamente provocados em relação a essa fantasia, do que quando são feitos relatos semelhantes de lembranças do início da vida sexual. (FREUD, 1919, p.225)

Mantém-se nessas passagens a relação entre a supressão da vergonha e favorecimento da palavra. Avançamos agora em nossa elaboração sobre a vergonha descritiva, incluindo o componente inibidor em análise. A vergonha se mantém como força desprazerosa, mas agora estende sua atuação para o espaço analítico, tornando-se alvo direto da transferência. Seria uma das funções do analista suprimir a vergonha? Deixaremos a resposta a essa pergunta para uma outra oportunidade e avançaremos em nossa análise destacando o que acreditamos ser o ponto chave de nossa elaboração dentro da perspectiva em questão.

É na forma de medo da exposição dos órgãos sexuais que a vergonha encontra seu lugar de destaque no tratamento descritivo desse conceito na obra freudiana. A própria palavra vergonha já possui uma correspondência direta com os órgãos sexuais, que talvez reflita uma tendência comum em nossa cultura de associar esse afeto à exposição do corpo. Da mesma forma que a *mimosa pudica** (nome científico da planta “vergonha”) se fecha ao ser tocada, também o sujeito se protege de qualquer avanço em direção às suas “vergonhas”. Não por acaso, na *Carta 102*, tentando explicar o sintoma histérico das dores de cabeça, Freud

aponta discretamente esse conteúdo passível de vergonha que se estabelece na relação do sujeito com seus órgãos sexuais:

Algumas outras coisas de menor importância vieram à luz — por exemplo, que as dores de cabeça histéricas baseiam-se numa analogia, na fantasia, que iguala a parte superior com a extremidade inferior do corpo (cabelo em ambos os lugares — bochechas [Backen] e nádegas [Hinterbacken (literalmente, “bochechas de trás”)] — lábios [Lippen] e labia [Schamlippen (literalmente, “lábios da vergonha”)] — boca = vagina, de forma que um ataque de enxaqueca pode ser utilizado para representar um defloramento forçado, embora, ao mesmo tempo, toda a indisposição também represente uma situação de realização de desejo. A ação determinante da sexualidade torna-se sempre mais clara. (1950 [1892-1899], p.296-297)

Se “Schamlippen” são os “lábios da vergonha”, a vagina é em si a própria vergonha. Encontraremos frequentemente, de forma implícita ou explícita, nos textos freudianos, essa alusão à vergonha como reação à exposição dos órgãos sexuais. Encontramos o mesmo tratamento do tema em *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças (1908)* e em *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente (1905)*.

Na *Carta 66*, Freud inicia uma análise do processo onírico que culmina com a escolha da vergonha como um tópico indireto de suas elaborações em *A Interpretação dos Sonhos*. Ao descrever os sonhos embaraçosos de estar sendo despido, Freud eleva a vergonha à categoria de afeto freqüente, mas o mantém como conceito marginal para explicar a realização dos desejos nos sonhos. A vergonha é citada apenas para identificar o desejo infantil que jaz adormecido e que encontra possibilidade de manifestação no sonho. Tem sua marca conceitual fundamental num raciocínio binário de presença ou ausência. O sonho de estar despido é a realização do desejo de exibição próprio da infância. A vergonha está presente no adulto e ausente na infância e é marcada, mais uma vez, pela condição de exibição dos órgãos sexuais. Freud explicita essa relação fazendo uma analogia com a cena bíblica da expulsão de Adão e Eva do Paraíso. A vergonha surge como consequência do pecado e demarca a mesma

relação bipartida entre um passado sem a vergonha no Paraíso e o presente mundano que é acompanhado pelo imperativo da vergonha e da dissimulação dos órgãos sexuais.

Em *Leonardo da Vinci e Uma Lembrança de sua Infância* Freud descreve mais claramente a relação da vergonha com o sexo e a sexualidade:

Para nós, durante muitas gerações os genitais foram sempre as partes 'pudendas', motivo de vergonha e até mesmo (devido a posterior repressão sexual bem sucedida) de repugnância. Se fizermos um histórico extenso da vida sexual de nossa época e sobretudo das classes que são o sustentáculo da civilização humana, seremos tentados a declarar que é a contragosto que a maioria daqueles que vivem nos dias de hoje obedecem à lei de propagar a espécie; sentem-se, nesse processo, diminuídos em sua dignidade humana. (FREUD, 1910, p.89)

Vemos aqui a relação entre dignidade e vergonha, e a estreita relação cultural entre os órgãos sexuais e a proibição manifesta, via sentimento de vergonha. A vergonha das “vergonhas” é culturalmente apreendida ao longo do desenvolvimento infantil.

As referências que Freud faz à aparição da vergonha na infância merecem um pouco mais de atenção. Parece claro que para ele a vergonha não é inata e surge depois da apreensão dos valores sociais. Essa concepção é particularmente importante pois, embora se distancie em alguns aspectos, está de acordo com estudos recentes de La Taille (2002b) sobre o movimento de aparição e evolução do sentimento de vergonha ao longo do desenvolvimento humano. Os resultados desse estudo levaram esse autor a concluir que a vergonha surge por volta dos 18 meses, na forma de vergonha de exposição e vai aos poucos se transformando em outros tipos de vergonha que não anulam as anteriores, mas modificam a relação de prevalência. Com o tempo, a vergonha de exposição vai cedendo lugar à vergonha do juízo alheio.

Nas passagens que veremos a seguir, Freud restringe seus comentários à vergonha das excreções, mas já nos dá uma boa noção de que existe um momento de transformação no desenvolvimento infantil que culmina com o aparecimento da vergonha. Começaremos com a passagem retirada de *Sobre As Teorias Sexuais Das Crianças*:

Naquela época a criança podia falar em evacuação sem envergonhar-se, não estando ainda tão distanciada de suas inclinações coprófilas constitucionais. A idéia de vir ao mundo como uma massa de fezes não era degradante, não tendo sido ainda condenada por sentimentos de repugnância. (FREUD, 1908, p.222)

Vemos aqui, mais uma vez, a existência de dois momentos no desenvolvimento da criança; um em que ela não sentia vergonha e outro que, pela transformação do psiquismo, o sentimento de vergonha é introjetado e passa a modificar o comportamento. Essa idéia ficará mais clara após a leitura das duas passagens a seguir:

A primeira extraída do *Prefácio A Scatologic Rites Of All Nations, de Bourke* e a segunda da *Conferência XX - A vida Sexual dos Seres Humanos*:

Nos primeiros anos da infância, não existe ainda nenhum resíduo de vergonha sobre as funções excretórias ou de nojo pelas excreções. As crianças pequenas mostram grande interesse nestas, tal como em outras de suas secreções corporais; gostam de ocupar-se com elas e podem derivar muitos tipos de prazer deste procedimento. As excreções, encaradas como partes do próprio corpo da criança e produtos de seu próprio organismo, têm uma cota na estima — a estima narcísica, como deveríamos chamá-la — com que encara tudo que se relaciona ao seu eu (self). As crianças, em verdade, orgulham-se de suas próprias excreções e fazem uso delas para ajudar a fazer valer seus direitos contra os adultos. Sob a influência da criação, os instintos e inclinações coprófilas da criança sucumbem gradativamente à repressão; ela aprende a mantê-los secretos, a envergonhar-se deles e a sentir nojo pelos seus objetos. Estritamente falando, contudo, o nojo nunca chega ao ponto de aplicar-se às próprias excreções da criança, mas contenta-se em repudiá-los quando são produtos de outras pessoas. (FREUD, 1913, p.424)

Para induzi-lo a renunciar a essas fontes de prazer, é-lhes dito que tudo aquilo que se relaciona com essas funções é vergonhoso e deve ser mantido em segredo. Então, pela primeira vez, a criança é obrigada a trocar o prazer pela respeitabilidade social. (FREUD, 1916, p.368)

Freud aponta o caminho do desenvolvimento da vergonha. A “Ausência de resíduo” se transforma em vergonha presente através da “influência da criação”. Com essas palavras, Freud dá, mais uma vez, os sinais da importância da influência social para a constituição da vergonha. Parecia claro para ele que a vergonha surgia como resultado de um compromisso de um sujeito em formação, buscando conciliar a solidão de seu desejo e a necessidade da vida em grupo.

Em resumo, poderíamos dizer que o sentimento de vergonha encontra em sua forma descritiva algumas características importantes que irão nos ajudar nas definições posteriores sobre o tema. Ela é tratada por Freud como um afeto desprazeroso comum, que encontra na exibição dos órgãos sexuais sua manifestação mais característica e está diretamente relacionada à sexualidade pela percepção desnuda do sujeito diante de outros. Aparece no processo de análise como um obstáculo consciente à associação livre e encontra na transferência seu antídoto eficaz. Faz parte do processo de desenvolvimento humano, pois é fruto da interação da criança com sua cultura e se constitui como um dos instrumentos de conciliação psíquica com os imperativos sociais.

A passagem a seguir, retirada de *Um Estudo Autobiográfico*, fornece o elo com o outro tipo de abordagem da vergonha em Freud. Nela, Freud volta a mencionar o caráter bifásico do desenvolvimento humano e situa a vergonha como uma das formações reativas que indicariam a passagem para outra fase da evolução psíquica.

Todo o curso do desenvolvimento que descrevi é percorrido rapidamente, porquanto a feição mais notável da vida sexual do homem é seu desencadeamento bifásico, seu desencadeamento em duas ondas, com um intervalo entre elas, que atinge um primeiro clímax no quarto ou quinto ano da vida de uma criança. Mas a partir daí essa eflorescência prematura da sexualidade desaparece; os impulsos sexuais que mostraram tanta vivacidade são superados pela repressão, e segue-se um período de latência, que dura até a puberdade e durante o qual as formações reativas de moralidade, vergonha e repulsa são estruturadas. De todas as criaturas vivas somente o homem parece revelar esse desencadeamento bifásico do crescimento sexual, e

talvez seja ele o determinante biológico de uma predisposição a neuroses. (FREUD, 1925 [1924], p.50)

Nesse texto Freud sugere que a vergonha, ao lado da moralidade e da repulsa, surge após o período de latência, ou seja, por volta dos 12 anos. Embora esse fato não encontre respaldo nos trabalhos atuais sobre o surgimento do sentimento de vergonha, é importante atentarmos para o caráter transformador do sentimento de vergonha e sua função de repressão dos impulsos. É justamente esse caráter repressor da vergonha que trataremos no próximo item.

2.2 A vergonha como força recalcadora

Mesmo antes de 1900, Freud já reconhecia na vergonha uma força capaz de provocar uma resposta defensiva do aparelho psíquico. No *Rascunho K* de 1º de janeiro de 1906 escreveu:

A resposta mais plausível apontará o fato de que a vergonha e a moralidade são as forças recalcadoras, e que a vizinhança em que estão naturalmente situados os órgãos sexuais deve, inevitavelmente, despertar repugnância junto com as experiências sexuais. Onde não existe vergonha (como numa pessoa do sexo masculino), ou onde não entra a moralidade (como nas classes inferiores da sociedade), ou onde a repugnância é embrutecida pelas condições de vida (como nas zonas rurais), também não resultam nem neurose nem recalçamento em decorrência da estimulação sexual na infância. (1950 [1892-1899], p.242)

Mas é no caso Miss Lucy R. que Freud percebe o sentimento de vergonha como afeto importante na construção da problemática da paciente, chegando a considerar a vergonha como um gatilho responsável pelo encobrimento do amor que a paciente alimentava em

relação ao padrão. Nesse ponto de sua teorização acreditava que havia uma dose de intencionalidade na amnésia que acompanhava os casos de neurose de defesa, como fica claro pela passagem: “Mas, se você sabia que amava seu padrão, por que não me disse?” (FREUD 1893-1895, p.136) Uma vez que Freud considerava existir uma intenção consciente do paciente em esconder suas vontades, a vergonha aparecia como um dos sentimentos a ser evitado, um parâmetro do eu para rechaçar a idéia incompatível. Se essa idéia incompatível trouxesse vergonha ou qualquer outro sentimento negativo sobre o próprio sujeito, o recalçamento entraria em ação para manter afastado da consciência o sofrimento psíquico.

Assim, a vergonha era tratada como um impedimento consciente, sentimento secundário na medida em que não ocupava um lugar explicativo na dinâmica do funcionamento psíquico. Era elevada ao primeiro plano apenas quando se tornava parte do conteúdo trazido pelo próprio relato do paciente, assumindo assim um caráter inibitório dentro de um contexto de vida específico. No caso em debate, ao perguntar à Miss Lucy se sentia vergonha por amar um homem, Freud acaba por acertar o afeto motivador do recalçamento, mas focaliza o conteúdo errado. Ela não sentia vergonha de amar um homem, mas *aquela* homem.

A vergonha não desempenhava um papel destacado de outros afetos, mas fazia parte de um grupo de afetos desprazerosos que era capaz de impulsionar o psiquismo ao recalçamento. Isso fica ainda mais claro com a passagem retirada de *A Psicoterapia da Histeria* em que o autor busca explicar a razão pela qual uma representação deveria ser recalçada: “[...] eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de auto-censura e de dor psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado; eram todas de

uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que preferia esquecer.”
(FREUD,1893-1985 p. 264)

Mesmo antes de *A Interpretação dos Sonhos* Freud foi transformando sua concepção sobre recalçamento (ver *Rascunho M*). Mas foi depois da descoberta da primeira tópica que o recalçamento deixou de ser um mecanismo exclusivo da formação patológica e alicerçado na consciência para assumir o *status* de formação defensiva universal e estruturante do funcionamento psíquico normal. Mesmo depois dessa modificação, a vergonha permaneceu como uma força afetiva desprazerosa capaz de impedir o percurso livre no psiquismo.

Restava, no entanto, precisar a que exatamente a vergonha se opunha. Foi somente com as novas elaborações sobre a sexualidade nos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905) que pudemos melhor compreender o papel da vergonha no que diz respeito aos pontos de vista econômico e dinâmico do funcionamento psíquico. Vejamos a seguinte passagem do primeiro capítulo:

Do estudo das perversões resultou-nos a visão de que a pulsão sexual tem de lutar contra certas forças anímicas que funcionam como resistências, destacando-se entre elas com máxima clareza a vergonha e o asco. É lícito conjecturar que essas forças contribuam para circunscrever a pulsão dentro dos limites considerados normais, e que, caso se desenvolvam precocemente no indivíduo, antes que a pulsão sexual alcance a plenitude de sua força, sem dúvida serão elas que irão apontar o rumo de seu desenvolvimento. (FREUD, 1905, p. 152)

É à pulsão sexual que a vergonha se opõe, sua força é responsável por conter o fluxo desmedido de seu avanço. Assim, deduzimos que dentre as forças anímicas de defesa, a vergonha atua como um regulador da energia sexual. Sua ausência permite uma liberação perigosa para o psiquismo e sua presença em excesso pode ser motivo de enfermidade. Vejamos como exemplo duas passagens, a primeira também presente no Capítulo *As Aberrações Sexuais*:

O caráter histérico permite identificar um grau de recalçamento sexual que ultrapassa a medida normal; uma intensificação da resistência à pulsão sexual (que já ficamos conhecendo como vergonha, asco e moralidade); e uma fuga como que instintiva a qualquer ocupação do intelecto com o problema do sexo, que tem como consequência, nos casos mais acentuados, a manutenção de uma completa ignorância sexual, mesmo depois de alcançado o período de maturidade sexual. (FREUD, 1905, p.154)

A segunda, presente no Capítulo *A Sexualidade Infantil*:

É instrutivo que a criança, sob a influência da sedução, possa tornar-se perversa polimorfa e ser induzida a todas as transgressões possíveis. Isso mostra que traz em sua disposição a aptidão para elas; por isso sua execução encontra pouca resistência, já que, conforme a idade da criança, os diques anímicos contra os excessos sexuais — a vergonha, o asco e a moral — ainda não foram erigidos ou estão em processo de construção. (FREUD, 1905, p.179)

Encontramos mais uma vez nessa última passagem uma idéia corrente no pensamento freudiano sobre a vergonha como dispositivo defensivo que se faz presente ao longo do desenvolvimento da criança no período de latência. Para Freud, é necessário que ocorra um período de relativa diminuição pulsional para que o eu desenvolva certos mecanismos de defesa que o protegerão da chegada da puberdade com sua enxurrada pulsional. A vergonha é um dessas possibilidades de resistência.

Em *Caráter E Erotismo Anal*, Freud reforça o pensamento dos anos anteriores:

Durante o período de vida que vai do final do quinto ano às primeiras manifestações da puberdade (por volta dos onze anos) e que pode ser chamado de período de 'latência sexual', criam-se na mente formações reativas, ou contraforças, como a vergonha, a repugnância e a moralidade. Na verdade surgem às expensas das excitações provenientes das zonas erógenas e erguem-se como diques para opor-se às atividades posteriores dos instintos sexuais. (FREUD, 1908, p.177)

Vejamos mais um exemplo retirado de um texto de 1926, *A Questão da Análise Leiga*:

Conversações com uma Pessoa Imparcial:

A partir desse ponto até a puberdade estende-se o que se conhece como período de latência. Durante ele a sexualidade normalmente não avança mais; pelo contrário, os anseios sexuais diminuem de vigor e são abandonadas e esquecidas muitas coisas que a criança fazia e conhecia. Nesse período da vida, depois que a primeira eflorescência da sexualidade feneceu, surgem atitudes do ego como a vergonha, a repulsa e a moralidade, que estão destinadas a fazer frente à tempestade ulterior da puberdade e a alicerçar o caminho dos desejos sexuais que se vão despertando. (FREUD, 1926, p. 240)

Em resumo, a vergonha é para Freud uma das formações reativas desenvolvidas pelo eu durante o período de latência que o prepara para enfrentar o aumento da energia pulsional que o psiquismo vivencia com a chegada da puberdade. É uma das forças que restringem a orientação da pulsão sexual e induz o recalçamento porque se liga a uma representação incompatível e extremamente desagradável ao eu. Mas ao mesmo tempo em que a vergonha é tratada como uma força que bloqueia, ela também é citada como uma escolha psíquica afetiva eficiente para descarga. É essa outra vertente da vergonha que trabalharemos no próximo item.

2.3 A vergonha como afeto substituto

Até o momento de nosso estudo sobre a ocorrência do sentimento de vergonha em Freud evidenciamos apenas sua conotação negativa. Fonte de sofrimento psíquico, bloqueio de pulsões e cerceadora da liberdade de pensamento, a vergonha se destacou, sobretudo, por sua faceta impeditiva. Mas em *Observações Adicionais Sobre as Neuropsicoses de Defesa* (1896), Freud atribui ao sentimento de vergonha uma especificidade diferente na estruturação psíquica, o que abre uma nova perspectiva de pensamento.

Agrupa vergonha, conscienciosidade e auto-desconfiança como sintomas primários de defesa para explicar a formação do sintoma na neurose obsessiva. De acordo com Freud, o surgimento da doença ocorria em tempos distintos: no primeiro, da imoralidade infantil, ocorria o recebimento passivo da sedução sexual por um adulto; num segundo momento a vítima tornava-se ela própria ativa na agressão sexual a uma outra criança, o que gerava um núcleo de sentimentos de auto-acusações. No período de aparente saúde, as lembranças de auto-acusação que remetiam à cena ativa da sedução ligavam-se por associação à cena original da sedução sexual e, por esta razão, deveriam ser recalçadas e substituídas por outros afetos, dentre eles a vergonha, que manteriam distante da consciência as lembranças e o germe da patologia. O momento seguinte é chamado por Freud de o momento da doença; ocorria diante do fracasso das defesas e o retorno das lembranças recalçadas. Diante desse novo retorno, as idéias de auto-acusação deveriam ser, outra vez, deslocadas para outro afeto.

É interessante perceber que a vergonha é tratada tanto como uma possibilidade de saúde quanto de constatação da doença. Ela representa a saúde na medida em que é um afeto capaz de afastar do psiquismo a ameaça da idéia incompatível. É constatação da doença quando sua força provoca o desequilíbrio psíquico e aponta um possível retorno do afeto original. Pode surgir num período intermediário na formação da neurose obsessiva ou ser parte constituinte da formação de compromisso expressa pelo sintoma, mas em ambos os casos ela se enquadra como um afeto privilegiado que o aparelho psíquico “escolhe” para substituir as auto-acusações que se encontram ligadas diretamente à representação incompatível. Diz Freud:

O afeto da auto-acusação pode, por meio de algum acréscimo mental, transformar-se em qualquer outro afeto desagradável. Quando isso acontece, não há mais nada que impeça o afeto posto no lugar de se tornar consciente. Assim a auto-acusação (por

ter praticado o ato sexual na infância) pode facilmente transformar-se em vergonha (de que alguém o descubra) em angústia hipocondríaca. [...] (FREUD, 1896, p.161)

No capítulo três de *Observações Adicionais Sobre as Neuropsicoses de Defesa* Freud faz uma análise de um caso de paranóia e novamente cita a vergonha como centro do conteúdo formador do sintoma. Freud encontra na ausência do sentimento de vergonha a indicação do desejo recalçado. A vergonha volta a ser considerada como o afeto deslocado diante do recalçamento, um forte indicativo do lugar ocupado pelo desejo na vida psíquica do sujeito.

A Sra. P. me disse que se sentira envergonhada por essas mulheres; ela própria tinha vergonha de ser vista nua desde quando podia lembrar-se. Como estivesse obrigado a encarar a vergonha como alguma coisa obsessiva, concluí, de acordo com o mecanismo de defesa, que deveria ter sido recalçada uma experiência relacionada com algo de que ela não se envergonhara. (FREUD, 1896, p.167)

A vergonha é, dentro dessa perspectiva freudiana, um afeto que possui a característica específica de manter certo nível de similaridade com a culpa. Similaridade capaz de transformá-la em escolha privilegiada dentro da economia psíquica obsessiva, mas também um afeto que permitirá um investimento da energia pulsional em representações substitutivas dos conteúdos recalçados.

No *Rascunho K*, Freud já adiantava o que seria o tratamento dado à vergonha nessa perspectiva de afeto substituto e nos ajudará a resumir esse tópico:

O afeto da autocensura pode ser transformado, por diferentes processos psíquicos, em outros afetos, os quais, depois, entram na consciência mais claramente do que o afeto como tal: por exemplo, pode ser transformado em angústia (medo das conseqüências da ação a que se refere à autocensura), hipocondria (medo dos efeitos corporais), delírios de perseguição (medo dos seus efeitos sociais), vergonha (medo de que outras pessoas saibam), e assim por diante. (FREUD, 1950 [1892-1899], p.245)

Antes de terminamos, no entanto, achamos interessante analisarmos uma outra passagem encontrada na *Conferência XXV – A Ansiedade*. Freud atribui características semelhantes para a ansiedade e curiosamente coloca a vergonha como um dos afetos substituídos e não substitutos:

Podemos expressar isto de outro modo: construímos o processo inconsciente, como ele teria sido se não houvesse experimentado repressão alguma e tivesse prosseguido, sem ser tolhido, rumo à consciência. Esse processo ter-se-ia acompanhado de um afeto específico e agora constatamos, para nossa surpresa, que esse afeto que acompanha o curso normal dos acontecimentos, seja qual for sua qualidade própria, invariavelmente é substituído por ansiedade, após a incidência da repressão. Assim, quando temos diante de nós um estado de ansiedade histérico, seu correspondente inconsciente pode ser um impulso de características semelhantes — ansiedade, vergonha, embaraço — ou, com a mesma facilidade, uma definida excitação libidinal ou agressiva, hostil, como raiva ou irritação. Portanto, a ansiedade constitui moeda corrente universal pela qual é ou pode ser trocado qualquer impulso, se o conteúdo ideativo vinculado a ele estiver sujeito a repressão. (FREUD, 1917 [1916 - 1917, p.470])

Essa passagem deixa claro o quanto a vergonha desempenhava um papel ambíguo na estrutura psíquica de acordo com Freud: hora desempenhando o papel de causa do recalçamento, hora se apresentando como seu resultado.

Como vimos, embora a vergonha não tenha sido objeto de investigação para o criador da psicanálise, ela surge com um afeto importante no decorrer de suas elaborações metapsicológicas e descrições clínicas. A vergonha é convocada a explicar um determinado fenômeno mas não foi capaz de atrair para si a atenção que, por exemplo, um dia a culpa recebeu. Surge sempre como um afeto cuja significação deveria ser abstraída de imediato, da mesma forma que a raiva, a alegria ou o medo. O que torna a vergonha especial para Freud é sua capacidade privilegiada de se ligar a representações proibidas – geralmente relacionadas a exibição dos órgãos sexuais, de elevar o sofrimento no eu ou de induzir o recalçamento.

A vergonha é muitas vezes descrita como um simples sentir, mas também assume uma característica ambivalente importante na obra de Freud; é capaz de substituir um afeto incompatível, mantendo o compromisso da satisfação pulsional deslocada ou ser ela própria o motivo da reação defensiva que retira da consciência o sofrimento psíquico. Apresenta-se como possibilidade de saúde e motivo da doença, descarga ou represamento. Esses sentidos opostos parecem refletir uma idéia paradoxal presente já na pesquisa que realizamos sobre o significado da palavra vergonha nos dicionários da língua portuguesa; ela é honra e desonra, com ela nos sentimos pequenos, sem ela somos incapazes de nos reconhecer, somos indignos.

Por fim, em Freud a vergonha faz parte do processo de desenvolvimento infantil e incorporação cultural que transforma o prazer da livre exposição em desprazer vigiado. Torna-se instrumento psíquico eficaz no bloqueio a associação livre e tende a ser suprimida pelo processo de transferência.

3 DE SARTRE A LACAN

Este capítulo busca atender algumas exigências intrínsecas ao estudo de um tema cuja abrangência e relevância se pretende afirmar como certa. Concentrar nossas investigações em Freud nos dá o respaldo necessário para a abordagem da vergonha em psicanálise, mas nos deixa muito próximos da armadilha da miopia do conhecimento, da visão isolada e esquecida no tempo. Garantir a atualidade do tema ao longo de novas elaborações e reformulações psicanalíticas nos posiciona num vetor de credibilidade em direção ao futuro, mesmo que não seja este um estudo que se pretenda histórico. O que queremos é, antes de tudo, atrair o olhar psicanalítico para a vergonha mostrando sua recorrência e importância em diferentes momentos da história psicanalítica. Para tanto, buscamos em Lacan alguns indícios que demonstrassem mais do que uma simples presença passiva da vergonha em sua obra, encontramos uma abordagem ativa que confere à vergonha um lugar de destaque em seu pensamento.

Em Lacan, não só encontramos o respaldo da atualidade temática para o tratamento sistemático da vergonha em psicanálise como também fomos atraídos para uma investigação filosófica mais profunda a partir das referências encontradas no texto lacaniano sobre as idéias de Jean-Paul Sartre. Tais referências, embora se mostrassem à primeira vista ingênuas, se revelaram extremamente enriquecedoras para a compreensão da vergonha em Sartre e, como num arco reflexo, contribuíram para uma melhora da própria compreensão do discurso lacaniano. Voltando a Sartre, percebemos o quanto a vergonha serviu de âncora ao seu pensamento e o quanto suas idéias serviram de contraponto ao pensamento de Lacan sobre o olhar.

Conseguimos, dessa forma, dialogar não só com uma outra posição dentro da psicanálise, como também caminhar por outros universos do conhecimento e extrair uma noção multifacetada do que vem a ser o sentimento de vergonha. Iniciaremos pelo caminho inverso àquele em que as idéias nos foram sendo apresentadas e respeitaremos uma certa cronologia dos textos, apresentando primeiramente Sartre e depois Lacan, para em seguida debatermos os encontros e desencontros nessa interlocução de saberes.

3.1 A vergonha em Sartre

Dentre os momentos na obra sartriana em que a vergonha foi diretamente citada ou apenas aludida, nos pareceu mais relevante concentrarmos nossa análise na porção teórica do seu percurso, deixando de lado dados biográficos do autor, suas reflexões sobre o efeito da vergonha em sua vida, bem como o ensaio sobre Jean Genet e suas expressões sociais vergonhosas. Privilegiamos a obra *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica* por termos encontrado ali um tratamento denso e sistemático do sentimento de vergonha e também pelo fato de ser a obra sobre a qual incidem as referências de Lacan ao filósofo existencialista. A partir dessa obra, também nos foi possível identificar com maior clareza os pressupostos que nortearam sua teoria do conhecimento e nos ajudaram a compreender o sentimento de vergonha a partir de sua perspectiva.

A vergonha surge nessa obra de Sartre como objeto de consideração apenas no Capítulo I da Terceira Parte, precisamente no momento em que a problemática recai sobre a

consciência da existência do outro. O sentimento de vergonha surge então como um fenômeno paradigmático para explicar as condições de possibilidade da existência de um “ser que é meu sem ser-para-mim.” (SARTRE, 1905-1980, p. 289)

A vergonha para Sartre é um modo de consciência que segue os mesmos padrões estruturais descritos por seu “cogito pré-reflexivo”. Vale aqui uma digressão para uma melhor compreensão da concepção sartriana da vergonha. Ao longo de toda a obra em questão, Sartre procura transcender o cogito cartesiano estabelecendo uma crítica à primazia do conhecimento. Segundo ele, existe um tipo de consciência que não pressupõe a dualidade sujeito-objeto típica do conhecimento. Ou seja, um outro tipo de consciência cuja condição de existência é a própria ignorância do sujeito sobre seu conhecimento do objeto. Trata-se de uma consciência não-tética em que a apreensão do objeto dá-se de forma imediata e não abre precedentes para o julgamento via consciência de si. De acordo com Sartre, essa consciência espontânea é pré-condição da consciência perceptiva e constitutiva do meu conhecimento da consciência. O sentimento de vergonha se enquadraria dentro dessa categoria que se distancia da noção cartesiana na qual o conhecimento de um objeto é condição para o estabelecimento da consciência sobre ele.

É consciência não-posicional (de) si como vergonha e, como tal, um exemplo do que os alemães denominam “Erlebnis”¹; é acessível à consciência. Além disso, sua estrutura é intencional; é apreensão vergonhosa de algo, e esse algo sou eu. Tenho vergonha do que sou (SARTRE, 2007, p.289).

Há, portanto, no germinar do sentimento de vergonha, uma primeira apreensão do eu, tomado aqui não como objeto da consciência, mas como percepção imediata de si sem que

1 Erlebnis: “vivência” da consciência, experiência interna.

isso denote um conhecimento prévio. A vergonha passa a fazer parte do conjunto estrutural de sua teoria porque coincide com a idéia de uma consciência que foge aos ditames do conhecimento. Sinto vergonha antes mesmo de ter o conhecimento reflexivo sobre mim, antes mesmo de colocar-me como objeto para minha consciência, muito embora possa posteriormente colocar-me como objeto de reflexão para minha consciência.

Por outro lado, Sartre acrescenta o que parece ser a primeira característica diferenciadora da vergonha em relação aos outros modos de consciência; trata-se de uma aparição intencional de quem eu sou para minha própria consciência. A vergonha para Sartre diz para o sujeito quem ele é. “A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha descobri um aspecto de meu ser.” (SARTRE, 2007, p. 289).

Embora esse raciocínio pareça claro para a vergonha em seu momento de afloramento, devemos reconhecer que em algumas situações antecipadas em pensamento somos capazes de reconhecer o sentimento de vergonha tal como se estivéssemos vivenciando a situação naquele momento. Neste caso, não poderíamos mais sustentar a idéia de um sentimento desprovido de conhecimento, uma vez que o próprio movimento do conhecimento é o desencadeador da vergonha. O próprio Sartre reconhece essa capacidade de imaginarmos antecipadamente uma situação causadora de vergonha e admite sua potencialidade afetiva. Outros autores, ao identificarem essas duas possibilidades de vergonha, também já enfrentaram esse impasse. Harkot-de-La-Taille, por exemplo, resolve essa questão dividindo o sentimento de vergonha em termos de presente-passado/futuro; onde a vergonha sentida de fato é chamada de “retrospectiva”, enquanto a vergonha imaginada é chamada de “vergonha prospectiva”. Para Sartre, a vergonha, embora possa aparecer no plano reflexivo, não é originalmente um fenômeno de reflexão. “Com efeito, quaisquer que sejam os resultados que

se possam obter na solidão pela prática religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém.” (SARTRE, 2007, p. 289). Existe aqui um ponto importante da leitura de Sartre sobre a vergonha; a vergonha se justifica enquanto modo de consciência não posicional pela presença real de um outro. A vergonha surge, assim, pela presença de um outro à minha consciência e não por uma ação reflexiva do sujeito colocado como objeto da própria consciência. Seguindo o pensamento de Yves de La Taille, uma das condições do aparecimento do sentimento de vergonha é essa exposição a um outro, que pode ser inclusive interiorizada e apenas imaginada². Poderíamos invalidar a linha de raciocínio seguida por Sartre, que coloca a vergonha como exemplo paradigmático do modo de consciência pré-reflexivo, se considerássemos essa possibilidade virtual de aparecimento da vergonha, mas incorreríamos em grave erro se ignorássemos o ponto central dessa elucubração que não está na classificação, mas na descoberta do outro como mediador entre mim e mim mesmo. Citando de La Taille:

Acreditamos que, no caso da vergonha antecipada, pode acontecer de a pessoa sentir, de fato, a vergonha, só de imaginar-se exposto, assim como podemos sentir calafrios só de imaginar uma dor. Porém, o importante não está neste ponto. O relevante é que, sentido ou imaginado, o sentimento de vergonha age e determina comportamentos. (2002b, p. 111).

O que focaremos é o sentimento em si, mesmo que exista certa confusão quanto às possibilidades de sua aparição de fato. O importante a salientar sobre o pensamento de Sartre sobre a vergonha é que “[...] pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao

² Sobre a vergonha e a moral, ler La Taille, 2002b.

outro.” (SARTRE, 2007, p. 290). A vergonha surge assim no momento em que sinto vergonha de mim na forma como apareço ao outro.

Façamos alguns comentários sobre a condição da aparição do outro dentro da filosofia sartriana. Para Sartre, o outro se revela a mim enquanto sujeito, e não mais como simples objeto, quando reconheço uma relação inapreensível entre objetos. É pela constatação de que o outro é capaz de se apropriar ativamente das coisas como objetos para si que vivencio a desintegração da minha certeza absoluta sobre meu próprio conhecimento das coisas. Afinal, em meio ao meu universo das coisas cognoscíveis existem dois objetos conhecidos que fogem à minha apreensão pela relação que estabelecem entre si. “O outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias” (SARTRE, 2007, p. 328). A partir do momento em que reconheço no outro a capacidade de partilhar um mesmo tipo de visão dos objetos é que sou levado a reconhecê-lo enquanto possível objeto para ele, elevando-o, assim, à categoria possível de sujeito. É pela revelação do ser-objeto que o outro se constitui enquanto sujeito. Nesse momento, Sartre introduz a importância do olhar na relação do sujeito com o outro; o reconhecimento do outro enquanto sujeito só é possível pela possibilidade permanente de ser visto por ele como objeto.

Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. (SARTRE, 2007, p. 333)

Na posição de objeto para o outro, encontro uma consciência de mim que não é reflexiva. Não visio o outro e nem mesmo meu próprio eu como objeto, mas estabeleço uma consciência de mim enquanto objeto para um outro, criando assim um eu que se forma alheio

a meu próprio juízo e cujo alcance me foge completamente. Entretanto, caso o juízo desperto pela presença de um outro não fosse também o próprio juízo que possuo de mim, o outro jamais teria um alcance tão efetivo sobre o meu pensar e sentir. Sartre percebe essa necessidade de um consentimento do próprio sujeito e diz que “a vergonha é, por natureza, reconhecimento” (SARTRE, 2007, p. 290). Sem esse assentimento, a imagem do outro sobre mim manter-se-ia reclusa e encerrada em sua própria alteridade inapreensível. A vergonha, segundo Sartre, é o sentimento que revela minha aquiescência sobre a posição que ocupo como objeto do olhar e do julgamento do outro. É o sentimento que me revela o olhar do outro desvelando a mim mesmo. A vergonha diz quem eu sou, sem que isso implique um conhecimento sobre mim, mas sim uma vivência, uma consciência sem objeto.

O sentimento de vergonha não se constitui, contudo, como uma operação de identificação, de equivalência e busca de equilíbrio entre o que eu sou para mim e o que sou para o outro. Para Sartre, não há diferença possível entre o que sou para mim e para o outro, deve haver sempre um afastamento tal que só sei o que sou para mim pela transformação de mim em um outro. O que existe - e aqui nos parece a maior contribuição de Sartre para a compreensão do sentimento de vergonha – é uma tentativa de se re-reconhecer a partir de uma nova constituição imposta pela aparição do outro. Esse novo reconhecimento deve sustentar novos arranjos e qualificações tornando-me um outro ser, influenciado pela presença de um outro, mas responsável pela própria criação de si. É nesse sentido que, para Sartre, a vergonha é “vergonha de si diante do outro”. É como se eu necessitasse de uma testemunha, não para apontar o culpado, mas para comprovar a existência de um crime, a saber, minha própria traição do que sou. Nesse processo, reivindico minha própria liberdade, tornando meu o julgamento de um outro.

Assim, o ser-visto constitui-me como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade. Nesse sentido, podemos considerar-nos “escravos”, na medida em que aparecemos ao outro. Mas essa escravidão não é o resultado – histórico e susceptível de ser superado – de uma vida, na forma abstrata da consciência. Sou escravo na medida que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é minha e que é a condição mesmo de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão. (SARTRE, 2007, p. 344)

A vergonha, neste encontro do ser com sua determinação pelo outro, surge para revelar esta escravidão. Sob vergonha estou entregue ao outro como “presença imensa e invisível” (SARTRE, 2007, p. 346). Imensa na medida em que envolve todos os aspectos do meu ser, e invisível, pois, no fenômeno do olhar, o outro jamais poderá se tornar um objeto para minha consciência. A objetivação do outro, para Sartre, é a tentativa de escapar à escravidão, retirando-me da condição de um ser-para-outro e colocando o outro como um ser-para-mim. Esse movimento só se torna possível quando a apreensão do outro como objeto dá-se pela constatação de que este outro pode ser posto em perspectiva no universo lógico das coisas conhecidas no mundo como um corpo. Assim, “[...] se retorno do mundo ao Outro a fim de defini-lo, não será porque o mundo tenha condições de fazer-me compreender o Outro, mas sim porque o objeto-Outro nada mais é que um centro de referência autônomo e intramundano de meu mundo.” (SARTRE, 2007, p. 376).

Mas, segundo o filósofo, é justamente o encerramento de minhas possibilidades como sujeito que me permite vivenciar a liberdade do outro. Apenas na e pela existência do outro é que tenho consciência de ser um objeto preso a uma liberdade que não me pertence. A vergonha, portanto, personifica o outro sem, no entanto, colocá-lo como objeto da minha consciência.

O outro é entendido por Sartre não como uma condição abstrata, mas como uma aparição concreta possível que encerra uma transcendência da minha apreensão de mim mesmo, e a vergonha surge como prova da existência real do outro como testemunha de meu ato ou minha situação no mundo. O outro é revelado pela vergonha como uma consciência na qual e pela qual a própria consciência se faz ser o que é. Como dissemos, seguindo o pensamento sartriano, não existe diferença entre o que sou para mim e o que sou para o outro, sou tudo o que me fiz para o outro. “A presença a mim do outro-olhar, portanto, não é um conhecimento, nem uma projeção de meu ser, nem uma forma de unificação ou categoria. Simplesmente é, e não posso derivá-la de mim.” (SARTRE, 2007, p. 349). É pelo outro que existo e para ele que me revelo quando sinto vergonha.

Para Sartre a vergonha é o sentimento original de ser um objeto para um sujeito e, como tal, submetido aos seus caprichos. Uma forma clara de vivenciar uma condição de ser “em suspenso” ou nunca “ser pronto”. Sartre distingue ainda um tipo de vergonha fundamental que ele chama de vergonha pura que surge não como um sentimento de ser objeto repreensível diante de um sujeito - determinado pela distância que se constrói entre um ato repudiável e um julgamento pré-reflexivo - mas pelo simples fato de ser *um objeto* e carregar com isso todo o peso de ser degradado, determinado e dependente para o outro. “A vergonha é sentimento de pecado original, não pelo fato que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter “caído” no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do outro para ser o que sou.” (SARTRE, 2007, p. 369). Visando exemplificar essa noção de vergonha como vivência de ser um simples objeto, Sartre introduz uma situação característica, também presente em Freud, em que a vergonha é sentida pela exposição do corpo. Para Sartre, o receio de ser surpreendido em estado de nudez é apenas uma variação

simbólica do sentimento original de ser objeto para um sujeito; o corpo simbolizando o estado de sujeição absoluta.

Harkot-de-La-Taille utiliza esse mesmo princípio para explicar a presença do sentimento de vergonha em situações de simples exposição. Segundo a autora, existe um “grau zero” do sentimento de vergonha que consiste em sentir-se objeto do olhar de outrem. Contrariamente a Sartre, Harkot-de-La-Taille acredita que esta condição de ser objeto implicaria necessariamente numa posição de inferioridade e que a vergonha só existiria quando, juntamente com uma exposição, ocorresse uma vivência assimétrica de poder.

Voltando a Sartre, se o medo de exposição do corpo é derivação do medo de sentir-se objeto, o vestuário é uma tentativa de dissimular a condição de submissão; entra como um artifício para não se submeter ao outro e visa reivindicar um olhar sem ser visto, ou seja, um desejo de ser puro sujeito. Para Sartre, o símbolo bíblico da queda de Adão e Eva após o pecado original é o conhecimento da nudez, ou seja, o reconhecimento da sua condição de objeto para um outro (SARTRE, 2007, p. 369). A origem do temor frente a Deus e da alienação religiosa estaria no reconhecimento de uma objetividade frente a um sujeito que jamais se tornará objeto. Abrindo a possibilidade de que meu ser-objeto-para-Deus seja mais real do que meu Para-si.

Vincent Gaulejac em sua obra *As origens da vergonha* reforça a presença em Sartre de uma ligação íntima entre a vergonha e o sentimento de existir frente ao outro. Seguindo Gaulejac, para Sartre a vergonha se precipita no encontro do sujeito com seu reconhecimento social. Expressões megalomaniacas são barradas pelos limites impostos pelas demandas de retidão do sujeito em sociedade, transformando a relação onipotente do sujeito com ele mesmo numa amarração triangular. Não se trata, no entanto, de uma relação edipiana, entre o

sujeito, o pai (e sua lei) e sua mãe, mas de uma tríade entre o eu como sujeito, o eu como objeto e o outro como representante da sociedade. “Para Sartre, é o social, pelo olhar do outro, que vem impedir a relação do sujeito consigo mesmo, é a consciência do social que surgiu, trazendo consigo um corte no eu, cujo valor desmorona.” (GAULEJAC, 2006, p. 127). É nesse sentido que Sartre aproxima a vergonha da consciência de si. Não apenas como um retorno prudente de um olhar de um sujeito que se reconhece, mas um sujeito que se faz objeto para um outro, presente pelo olhar.

3.2 A vergonha em Lacan

Visando expandir a compreensão do sentimento de vergonha para além dos limites do freudismo, o encontro desse sentimento na obra de Lacan nos permite avançar nesse sentido. Primeiro, por ser Lacan um dos pós-freudianos que mais frutos gerou a partir de sua leitura e transformação da obra freudiana. Segundo, por encontrarmos nele referências importantes sobre a dimensão do olhar e do outro, tão caras à nossa busca de compreensão dos fundamentos inconscientes do sentimento de vergonha. Destacaremos dois momentos especialmente importantes da obra lacaniana em que o sentimento de vergonha é mencionado direta ou indiretamente. Começaremos pelo tratamento dado à vergonha no livro 11 do *Seminário*, que embora não aborde o tema como ponto fundamental do debate, o mantém como pano de fundo de uma interlocução com o pensamento de Sartre sobre o olhar e sobre a relação do sujeito com o outro. Em seguida, abordaremos, no livro 17 do *Seminário*, a

vergonha e sua estréia como protagonista na última cena da trama desenvolvida por Lacan sobre o percurso da análise, tornando-se a peça chave para a compreensão do caminho percorrido em direção ao avesso da psicanálise.

3.2.1 A vergonha no Seminário 11

É no *Seminário 11* que Lacan faz uma pequena mas importante alusão ao pensamento de Sartre – especificamente na parte que trata do *O olhar como objeto a*. Lacan recorre ao discurso sartriano para questionar os efeitos, no sujeito, da apreensão surpreendente do olhar e faz uma nova leitura da situação paradigmática de surgimento da vergonha levantada por Sartre em *O Ser e o Nada*, a saber, o momento em que um indivíduo é surpreendido ao olhar uma cena proibida pelo buraco de uma fechadura. Faremos um apanhado sobre as idéias contidas no texto de Lacan antes de entrarmos propriamente na interlocução com Sartre.

Nesta passagem do *Seminário 11*, Lacan se apropria da idéia presente em *O Visível e o Invisível*, de Maurice Merleau-Ponty, sobre a superação da ordem fenomenológica do visível, para apresentar sua idéia sobre a esquizo do olho e do olhar. Introduce a noção de empuxo para descrever uma condição anterior ao olho, que dita as regras da atração escópica. Lacan se expressa nos seguintes termos: “Em nossa relação às coisas, tal como constituída pela via da visão e ordenada nas figuras da representação, algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido – é isso que se chama o olhar.” (LACAN, 1985, p. 74).

O olhar é para Lacan uma condição preexistente que submete o sujeito de forma original e que transmite algo além do visível, um dado-a-ver nas palavras do autor. Um dado-a-ver orientado por um mundo “onivoyeur”. Estaríamos, segundo Lacan, submetidos a uma ordem anterior a partir da qual nós nos construiríamos enquanto sujeitos. É em resposta ao olhar de um ser onividente que construímos nossa existência.

Mas o que seria essa condição existencial do olhar em psicanálise? Lacan responde: “O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração.” (LACAN, 1985, p. 74).

Falamos, pois, do olhar como possibilidade de simbolizar a falta central que se expressa no fenômeno da castração. É por este caminho que Lacan aproxima o olhar do objeto *a*. E é também por esse caminho que ele vai se distanciar de Sartre na perspectiva do olhar e, por consequência, da vergonha.

O objeto *a* da álgebra lacaniana é o símbolo que aponta tanto para um lugar estruturalmente vazio do ser castrado quanto para a possibilidade de sua completude via objetos substitutos. O objeto *a* é, ao mesmo tempo, representante do possível e do impossível na lógica fálica do sujeito castrado. Lugar causa de desejo, mas também de angústia.

O que significa colocar o olhar como objeto *a*? Vejamos uma passagem de Richard Feldstein sobre o olhar como objeto *a* retirada de um texto sobre o *Seminário 11*:

O olhar-como-objeto *a* na dimensão escópica funciona para não simbolizar nada: antes, ele reavalia o desejo do Outro para o sujeito. Porque o olhar é uma função da presença dos outros que olham para nós, a falta criada por essa cisão bipolar do sujeito e objeto focaliza a tentativa da significação de negociar essa falta. Instituinto uma geometria simbólica para aferir a experiência. (1997, p. 185).

Para Lacan, o olhar é um dos objetos da fantasia a qual o sujeito se alia pela via do desejo. Ele aparece como objeto privilegiado que se fez presente a partir da esquizo primitiva do sujeito e pelo qual a fantasia se estrutura. O olhar assume sua importância na teoria psicanalítica por ser o objeto, dentre os vários capazes de revelar a dependência subjetiva do desejo, o inapreensível por excelência. Sobre isso, Lacan afirma:

É por isso que ele é, mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e punctiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide. (LACAN, 1985, p. 83)

Ocorre aqui uma mudança de foco, da lógica sartriana reflexiva para a lógica lacaniana do desejo. É diante da inapreensão do olhar que o ato reflexivo surge para escamoteá-lo. É nesse sentido que o olhar se torna o avesso da consciência para Lacan, tética ou não-tética. A apreensão do olhar é condição inconsciente que estende seus tentáculos ao corpo e à consciência. É em sua tentativa de acomodar-se a esse olhar que o sujeito se torna o próprio objeto e vivencia seu desfalecimento subjetivo. Na cena paradigmática em que uma pessoa olha uma cena proibida pelo buraco da fechadura, o *voyeur* para Lacan é o indivíduo “brincando” de ser um olhar escondido, um objeto *a* para um outro sujeito que não o percebe como outro. No momento em que um terceiro invade a cena e surpreende, introduz consigo a dimensão do desejo e recoloca o sujeito na trama da fantasia.

Lacan, ao contrário de Sartre, acreditava na possibilidade de apreensão do olhar por um sujeito pela imaginação do campo do Outro. Para Sartre, o sujeito se desvanece quando confrontado com o olhar que o surpreende. Ele torna-se o objeto, incapaz de capturar esse olhar. Para Lacan, ao contrário, é justamente ao ser surpreendido pelo olhar que o sujeito se

confrontaria com a dinâmica do próprio desejo. Pelo olhar, ele se reconheceria sujeito desejante.

É bastante tentador, dentro de uma perspectiva psicanalítica, investigar a trama que se desvela na interação entre o olho e a fechadura. Quando posiciono meu órgão da visão num buraco, é o próprio buraco que desaparece. Neste momento não há mais objeto, mas a pura visão. Ao eliminar a ausência indicativa da falta constituinte, subverto a ordem da castração e me mantenho assim objeto, até que um outro se torne ele objeto e me obrigue a retornar violentamente aos contornos de minha própria subjetividade.

O olhar é, assim, o objeto perdido que reaparece na introdução do outro e que faz reaparecer a estrutura da pulsão. Para Lacan, não é no nível do olhar de um outro que o sujeito é surpreendido olhando o buraco da fechadura, mas no nível de olhar escondido. O que ele, o sujeito, procura ver é o objeto enquanto ausência. Ao olhar na fechadura, o *voyeur* procura não a presença, mas justamente a ausência do falo.

É aqui que eu adianto que a importância que o sujeito dá à sua própria esquizo está ligada ao que a determina – isto é, um objeto privilegiado, surgido de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real, cujo nome, em nossa álgebra, é objeto *a* (LACAN, 1985, p. 83).

O que a vergonha vem apontar é a impossibilidade do sujeito originalmente mutilado de se colocar como objeto nessa divisão original. Dentro da perspectiva lacaniana, a vergonha seria, portanto, a reação do sujeito ao ser surpreendido se sustentando numa ação e numa função de desejo camuflado, o pavor do reencontro com o objeto perdido em seu estatuto de impossibilidade e dependência fantasiosa. Há, praticamente, uma identificação instantânea entre o eu-olhar e o eu-olhado. Em outras palavras, a vergonha seria o afeto como reação à ameaça de castração explicitada pelo surgimento do olhar-objeto *a*.

O mundo é onvoyeur, mas não é exibicionista, diz Lacan. Quando somos convocados a reconhecer esse olhar somos abduzidos de nossas certezas identificatórias e jogados diante do rochedo da castração. É nesse momento que a vergonha surge para exigir do sujeito um posicionamento na ordem do desejo e um re-velar do objeto. Trata-se de um re-velar porque a vergonha demanda do sujeito um retorno à dinâmica do desejo e do objeto *a* escondido. A revelação é condição para o surgimento da vergonha, que só cessa quando o objeto é novamente velado.

3.2.2 A vergonha no Seminário 17

Lacan retoma o tema da vergonha de forma mais contundente em sua última lição do Seminário sobre o *Avesso da Psicanálise*: “É preciso dizer, morrer de vergonha é um efeito raramente obtido.” (LACAN, 1992, p. 172). Com essas palavras inicia a lição que terá como tema a perversão do significante-mestre na então atualidade de 1970.

Lacan utiliza a expressão “morrer de vergonha” para dar corpo à idéia de uma degeneração da importância do Outro como portador de um olhar regulador. Nas palavras de Jacques Alain-Miller, “O desaparecimento da vergonha quer dizer que o sujeito cessa de ser representado por um significante que valha.” (2004, p. 131). A vergonha, para Lacan, deveria manter-se como condição da existência do próprio ser enquanto portador de um significante

que o representa. Propõe uma Hontologia³ ou uma Vergontologia para destacar o poder que o sentimento de vergonha possui em produzir no ser uma experiência única de existência. É a vergonha que atesta a presença de um significante-mestre que justificaria para o sujeito seu próprio existir. A falta deste significante implicaria uma ausência de sentido para a vida, uma tendência para a morte. Tendência e não ação porque “morrer de vergonha” esbarra na própria condição de impossibilidade, uma vez que a morte é o caminho para cerceamento da vergonha e a vida é o que resta como vergonha a ser tolerada. Num movimento paradoxal, a morte se torna a saída para uma vida digna. Sem a vergonha, o significante demonstra que perdeu seu poder de surpresa e indignação. Em sua posição fronteira, lembrando um pouco o próprio conceito de pulsão, a vergonha se assentaria - ou deveria se assentar - entre a necessidade da vida e o desejo da morte.

Lacan utiliza a história de Vatel como paradigmática da força do significante sobre a vida. François Vatel foi um famoso organizador de festas do século XVII que teve sua morte retratada numa correspondência de Mme de Sévigné de 26 de abril de 1671 (MOSSIKER , 1983). Conforme relato de Sévigné, Vatel prestava serviços ao príncipe Condé quando recebeu a missão de organizar um evento de três dias no palácio Chantilly para toda a corte. Tudo corria bem até o momento em que começaram a faltar torradas em algumas mesas pelo excesso de convidados inesperados. Vatel se irrita com os erros no serviço e começa a sentir sua honra abalada. No mesmo dia à noite, os fogos de artifícios que deveriam proporcionar um espetáculo de cores no céu é frustrado pela presença de uma forte neblina. O quadro da desonra já estava praticamente configurado, mas foi a ausência de parte do carregamento de

³ Lacan cria este neologismo com o cruzamento de *honte* (vergonha) + *ontologie* (ontologia).

peixes a responsável pelo transbordamento do limite de Vatel, que diz a Gourville: “Monsieur, je ne survivrai pas à cet affront-ci; j'ai de l'honneur et de la réputation à perdre.” (Senhor, não vou sobreviver a esta desgraça; tenho a honra e a reputação a perder.) . Vatel então se dirige ao seu quarto, fixa uma espada na porta e projeta seu corpo três vezes através da lâmina até cair morto. Vatel é aquele que morreu de vergonha.

Quando a honra é um valor que resiste, a vida como tal não prevalece sobre ela. Quando há honra, a vida pura e simples é desvalorizada. Essa vida pura e simples é o que se exprime tradicionalmente nos termos *primum vivere*. Primeiro viver, depois se verá por quê. Salvar a vida como um valor supremo. O exemplo de Vatel aí está para dizer que mesmo um serviçal pode sacrificar sua vida pela honra. O desaparecimento da vergonha instaura o *primum vivere* como valor supremo, a vida ignominiosa, a vida ignóbil, a vida sem honra. (MILLER, 2004, p. 131)

O que Lacan aponta nesta lição é que está ocorrendo um esvaziamento significativo que pode ser constatado pelo desaparecimento do sentimento de vergonha. Lacan percebe, em 1970, que a ausência de vergonha acaba por manter o sujeito vivo, mas preso a um discurso que não é o dele. A vergonha é o que poderia despertar a honra sobre o significante-mestre promovendo um ressurgimento do “cartão de visitas” de todo sujeito, ou seja, sua maneira de se fazer presente, reconhecendo-se e se fazendo reconhecer.

Para Eric Laurent e Allan Miller, Lacan foi o primeiro a antecipar uma dissociação entre puritanismo e capitalismo ao atestar naquela época a ausência no olhar do Outro da força reguladora da vergonha.

O mínimo que se pode dizer é que o capitalismo se dissociou do puritanismo. É por esse viés que o discurso de Lacan é, segundo os termos de Éric Laurent, o que mais se antecipa. Em termos lacanianos, isso é dito no último capítulo de *O avesso da Psicanálise* do seguinte modo: “Não há mais vergonha”. Acompanho Éric Laurent nessa pontuação do termo vergonha a ponto de dizer que, com isso, se revela a questão trabalhada em *O avesso da psicanálise*, o mapa só sendo invertido no último encontro. (MILLER, 2004, p. 125).

O avesso é, pois, o caminho para retomar a vergonha. Se o olhar do Outro na atualidade, como diria Miller, é um olhar castrado de seu poder de provocar vergonha, Lacan já o percebia em 1970 e procurou evocar para os estudantes de Vincennes justamente esse olhar que instiga vergonha, na esperança de que eles pudessem reconhecer o significante pessoal que transcenderia a própria necessidade de viver e pelo qual valeria a pena a morte. A operação analítica supõe um mais além do simples viver, supõe um significante que marque o sujeito e pelo qual o sujeito entrega sua própria vida. Em análise, é preciso que exista o significante a ser entregue para a morte. É, pois, a troca de *Vatel*, o significante pela vida. Sem um significante-mestre não há barganha possível, não há vida a ser exposta, não há caminho analítico. Afinal, se análise supõe separar um sujeito de seu significante-mestre, é preciso que ali exista um e que ele seja reconhecido e respeitado.

Trouxe-lhes hoje a dimensão da vergonha. Não é cômodo falar disso. Não é desta coisa que se fala com mais facilidade. Talvez seja justamente isso o buraco de onde brota o significante-mestre. Se fosse isso, provavelmente não seria inútil para avaliar até que ponto é preciso nos aproximarmos daí, se quisermos ter algo a ver com a subversão, e mesmo simplesmente com desenrolar do discurso do mestre. (LACAN, 1992, p. 180)

O que nos parece importante destacar em *O Avesso da Psicanálise* é a relação que Lacan estabelece entre a vergonha e o significante-mestre. A vergonha aparece como o afeto responsável por indicar para o sujeito onde sua singularidade está ancorada. O “cartão de visitas” pelo qual o sujeito se apresenta e se entrega para além do *primum vivere*, capaz de sustentar sua auto-estima, sua superioridade e sua diferença. O efeito da vergonha, portanto, é o de retificar o sujeito, por mais ignóbil que ele seja, em relação a sua singularidade, convocando-o, antes de tudo, a ser único.

4 A VERGONHA DE FREUD

A partir dos diversos materiais levantados durante nossa pesquisa, constatamos que tanto nos tratamentos leigos sobre o sentimento de vergonha quanto nos estudos científicos sobre o tema há uma rica quantidade de exemplos práticos que ilustram os pontos de discussão mais relevantes. Personagens fictícios ou históricos, atuais ou seculares compõem o espaço e a cena em cujo enredo a vergonha se condensa. Seria de se estranhar essa fartura e variedade de componentes de ilustração sobre um conteúdo psíquico supostamente íntimo, velado e indiscreto. Parte desse material apresentado deve-se à condição, já trabalhada por nós na Introdução, de que a vergonha demanda, no mínimo, outro personagem com quem o sujeito deve contracenar. Essa condição já cria, por si só, um movimento psíquico em direção à elaboração consciente, uma vez que o espaço do reconhecimento do outro e da troca mútua de sinais compõe o universo consciente da interação social. Daí concluímos que, embora o sentimento de vergonha possa encontrar suas raízes em identificações inconscientes, sua presença se dá, de fato, no encontro manifesto, impondo sua aparição a despeito das resistências. Resistências que, por sua vez, parecem atuar impedindo o trabalho de elaboração *a posteriori*, e esse é o ponto obscuro que transforma a vergonha num sentimento dissimuladamente manifesto e caro ao psiquismo. Assim, ao contrário da culpa, com relação a qual podemos imaginar uma possível elaboração inconsciente - o chamado “sentimento inconsciente de culpa” descrito por Freud - a vergonha cobra da consciência uma manifestação imediata.

O presente capítulo busca, na história de Freud, os elementos que serviriam como exemplo dessa presença privada da vergonha ao mesmo tempo em que tenta encontrar

indícios que justifiquem a ausência de um desenvolvimento teórico e sistematizado desse sentimento em sua obra. Concentramos nossas pesquisas em alguns estudos biográficos de Freud que podem fornecer subsídios que comprovem a relevância histórica desse sentimento; pela frequência em que aparecem nos estudos sobre sua vida ou pelo reconhecimento que o próprio Freud atribui a eles. Peter Gay, Didier Anzieu, Ernest Jones e Freud nos fornecerão as referências necessárias ao desenvolvimento de nosso trabalho. Gostaríamos de enfatizar que não temos a intenção de realizar um estudo minucioso sobre a biografia de Freud e que nosso foco recai sobre momentos e aspectos gerais da sua vida que já foram, em grande parte, largamente discutidos e comentados por outros autores.

Se pelo estudo de autores de outras áreas do conhecimento (GAULEJAC, 2006; HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999; LA TAILLE, 2002b) reconhecemos que a vergonha atinge as representações que o sujeito escolhe para si, daremos início ao nosso estudo procurando identificar, na história de Freud, indícios de uma ligação entre a vergonha e seu núcleo narcísico. Será de extrema relevância, portanto, encontrar primeiro os conteúdos identificatórios que se constituíram no mosaico de representações mais ou menos íntegros de sua personalidade, para, então, tentar estabelecer uma relação entre a vergonha e tais conteúdos. Iniciaremos nosso trabalho realizando uma pequena viagem pela história de Freud na tentativa de coletar os elementos mais significativos que possam revelar parte de sua constituição subjetiva.

4.1 Breve percurso pela biografia de Freud

O pano de fundo diante do qual a vida de Freud se desenrola impõe o reconhecimento de, no mínimo, dois aspectos decisivos de seu desenvolvimento e formação psicológica: a predileção que sua mãe tinha por ele, filho primogênito, e o desejo herdado de seu pai de triunfar no plano cultural.

O pai, Jacob Freud, era um judeu sem vocação para o comércio que tentava sobreviver em meio à crescente industrialização, mas não possuía recursos competitivos suficientes para prosperar. A concorrência com a eficiente produção industrial aniquilava suas chances de sucesso como comerciante e aumentava a frustração da família, desejosa por melhores condições de vida.

O fracasso do pai deixou resíduos significativos em sua prole. Coube aos filhos, irmãos de Freud, triunfar onde o pai falhara; coube a Freud transferir para sua vida o fardo do desejo paterno pelo sucesso no âmbito cultural. Nas palavras de Anzieu: “Sigmund, ao tornar-se médico e investigador, realizará o tipo de triunfo de que seu pai teria gostado e cujo desejo transferira para esse filho: um triunfo de ordem cultural” (1959, p. 23). Sigmund Freud foi criado com a marca desse fracasso familiar que o colocaria diante da tarefa nada simples de assumir as projeções paternas e construir uma vida de realizações reparadoras.

Mas, para que o menino Freud pudesse efetivamente assumir as projeções paternas, outras condições, agora pelo viés materno, deveriam ser preenchidas na sua formação subjetiva. Juntava-se ao desejo do pai, o orgulho e o amor passional de sua jovem mãe, compondo um núcleo narcísico ambicioso e confiante.

Ele era o filho mais velho, pelo menos de sua mãe, e, portanto, por um período inteiro o centro do que se pode chamar de núcleo familiar. Este é em si mesmo um fator significativo, uma vez que o filho mais velho difere, de uma maneira ou de outra, dos demais filhos.”[...]’Essa situação evidentemente assegurada pelo amor da sua mãe e, na verdade, pela sua atitude de adoração em relação a ele. A sua autoconfiança construiu-se em tal grau que raramente pode ser abalada. (JONES, 1979, p.48 e 49)

A projeção do pai e o amor da mãe se constituíram, então, em substratos para seu desenvolvimento psicológico. Freud tinha a sua volta o ambiente propício para a construção de uma personalidade ambiciosa, notadamente preocupada com o sucesso e confiante o bastante para alcançá-lo. Essa percepção da relação direta entre o amor de sua mãe e o sentimento de autoconfiança foi apontada pelo próprio Freud, como mostra uma outra passagem de Ernest Jones:

Outro efeito do orgulho materno e de sua afeição amorosa para com o seu primeiro filho deixou uma impressão indelével, no menino em crescimento. Como escreveu ele mais tarde: “um homem que tenha sido o inequívoco favorito de sua mãe conserva por toda a vida o sentimento de conquistador, uma confiança no sucesso pessoal que muitas vezes leva ao sucesso verdadeiro.” (JONES, 1979, p. 39)

Essa passagem permite-nos inferir outro importante componente da personalidade de Freud, apesar de menos evidente, a saber, sua atração pela dor. Tal componente é revelado pelo jogo de forças edípicas enunciados nessa passagem de forma bastante sutil: o triunfo do “conquistador”, tão fortemente almejado por ele, significava, ao mesmo tempo, cumprir as expectativas de sua mãe - aumentando, portanto, suas chances de *conquistá-la* como mulher - e reafirmar o respeito pelo desejo de seu pai e sua identificação a ele. Freud mantinha uma relação ambígua com seu sucesso pessoal; quanto mais ele se aproximava, mais digno Freud se tornava para sua mãe e mais assombroso o pai lhe parecia. Culpa e glória se mostravam como dois lados inseparáveis de uma mesma moeda.

O componente culposo da relação com seu pai contribuiu para que Freud fomentasse um desejo expiatório frequentemente manifesto em suas idealizações. Encontrava no masoquismo a solução de compromisso ao seu desejo edipiano proibido; identificava-se com personagens da história e heróis que alcançavam grandes vitórias, mas a despeito das condições amplamente favoráveis, morriam antes de desfrutarem a glória ou hesitavam em alcançá-la. Assim, Victor Tilgner, Aníbal, Moisés, Enéias, Johann Joachim Winckelmann e André Masséna eram os mártires eleitos por Freud para servir como alicerces de sua construção subjetiva. Freud “[...] evitava os riscos do sucesso invocando o espectro do fracasso” (GAY, 1989, p. 136) e identificava-se com heróis que fracassaram perante o êxito.

Os fracassos no início da carreira pareciam atuações identificatórias com esses heróis. Tanto o sucesso da teoria de 1885 sobre as células e fibrilas nervosas quanto a descoberta dos efeitos anestésicos da cocaína, um ano antes, esbarraram na hesitação de Freud em seguir seus pensamentos e ações até o fim. Da mesma forma que seus heróis, Freud possuía todas as condições de alcançar a glória, mas falhava. Numa nota de rodapé, Peter Gay revela uma citação de Freud que traduz claramente a relação entre esses personagens e sua vida pessoal: “‘O caso da cocaína’, escreveu Freud à sua cunhada Minna Bernays em 29 de outubro de 1884, ‘realmente trouxe-me muita honra, mas a parte do leão ficou para outros.’” (1989, p.56). Freud experienciava, então, grandes vitórias privadas, desprovidas de glórias e de reconhecimento social. Dessa forma, mantinha certa satisfação pessoal sem ter que se confrontar abertamente com o fantasma da superação do pai.

Confiança e ambição, portanto, se constituíam desde muito cedo nos pilares de sua personalidade, que mais tarde se tornariam alvos da sua vergonha. Ela, a vergonha, como veremos, cobrará de Freud o sucesso público e abalará por vezes sua confiança, servindo hora

para proteger sua estima, hora para alimentar seus desejos masoquistas. Anzieu lembra uma passagem de Besdine que, embora o foco recaia apenas sobre a culpa, resume nossas observações até agora:

Segundo Besdine, o sobreinvestimento libidinal do rapaz pela sua mãe, o fato dela lhe dar não apenas cuidados mas de ser aquela por meio de quem uma grande quantidade de experiências novas e importantes lhe chegam, desenvolvem nele uma estrutura de caráter específico constituída pelo temor do amor, por sentimentos de culpa, por um masoquismo e um narcisismo importantes. (1988, p. 152)

Às condições familiares que consolidaram essa “estrutura de caráter” juntaríamos outras três que com elas interagem, direta ou indiretamente, e que nos ajudarão a compreender os episódios que descreveremos a seguir. Até o momento, focamos nos aspectos notadamente privados da história de Freud, sem nos atentarmos para o contexto social e suas influências em sua constituição psíquica.

Da condição de admiração do pai, Freud herdou também sua ligação com o judaísmo, que embora não fosse ritualisticamente forte, produziu marcas profundas em sua identidade, principalmente numa era crescentemente anti-semita. As duas passagens a seguir ilustram essa condição; a primeira retirada de Ernest Jones e a segunda de Peter Gay:

Desde cedo na universidade de Viena, Freud se deparou com anti-semitismo, suficientemente irritante, enfiado e memorável para encontrar um lugar proeminente em sua autobiografia, meio século depois. Ele fez questão de notar que havia reagido com desprezo, e mesmo truculência. Tipicamente, converteu a raiva em vantagem. Alguns colegas cristãos esperavam insolentemente que ele fosse se “sentir inferior” e estranho ao povo austríaco - nicht volkzugehörig - “porque eu era judeu”. Mas ele recusou “decididamente” esse convite à humildade: “Nunca entendi por que eu deveria me envergonhar de minha ascendência ou, como estava começando a dizer, da minha raça. (GAY, 1989 p.42)

Um não-judeu teria dito que Freud exibia poucas características abertamente judaicas; uma predileção por leituras que relatavam anedotas sobre judeus e coisas do gênero talvez se pudesse ter como o mais proeminente. Mas ele se sentia judeu até à medula, e o fato evidentemente tinha grande significação para ele. Possui a sensibilidade comum judaica manifestada diante de qualquer insignificante expressão de anti-semitismo e fez muito poucos amigos entre os que não eram judeus. (JONES, 1979 p. 57)

Freud não tinha em sua natureza a submissão como opção de vida, sua condição de judeu em tempos de anti-semitismo colocava à prova essa característica a todo tempo. Era, portanto, um judeu orgulhoso que lutava pelo reconhecimento e glória em tempos de guerra e preconceito. Essa condição será de grande relevância durante toda sua vida e se juntará às expectativas familiares formando um núcleo fortemente preocupado com a honra e com a opinião dos outros.

Os outros dois fatores são de ordem mais mundana, mas influenciaram de forma relativamente grande sua personalidade; o medo da morte e a falta de dinheiro. Algumas considerações serão importantes para nossas futuras observações.

A difícil condição financeira da família Freud em Freiberg levou-a a se mudar para Viena em busca de melhores condições de vida. Essa mudança deixou em Freud grandes marcas em sua infância, já que foi retirado do seu lugar de nascimento aos 3 anos de idade. As implicações da falta de dinheiro fizeram, talvez pela primeira vez, um registro importante na formação psíquica de Freud. A pobreza significava uma mudança angustiante para uma criança que era retirada do aconchego do seu lar. A partir daí o medo da pobreza sempre rondou sua história, tornando-se além de uma necessidade prática, um símbolo ameaçador do fracasso paterno e do desamparo afetivo. Peter Gay falando sobre Freud, em 1885:

Mas o pensamento de sua pobreza nunca o abandonava de todo. Ele descreveu a Martha Bernays, de modo ligeiramente patético, apresentando-se como “ser humano jovem e pobre, atormentado por desejos ardentes e tristes pesares”, cheio de “esperanças parasitárias” – *Schnorrerhoffnungen* -, isto é, concretamente, a esperança de que um de seus amigos ricos lhe emprestasse dinheiro. (1989, p.62)

Concretamente, o dinheiro significava a satisfação de suas necessidades mais básicas; psicologicamente, no entanto, era, muitas vezes, a causa de seu desamparo e de sua solidão. Era ele, o dinheiro, que o havia tirado de sua segurança em Freiberg e que agora o impedia de consumir sua união com Martha, sua futura esposa. Foi também o dinheiro que o afastou de sua afetuosa e severa babá quando tinha por volta de 2 anos de idade. Freud gostava da babá e sofrera bastante ao saber que ela havia sido expulsa da casa acusada de furtar seus brinquedos e seu dinheiro. Sobre esse episódio Freud chega inclusive a criar uma lembrança encobridora em que era ele quem a presenteava com todo dinheiro miúdo que lhe sobrava. Mais uma formação fantasiosa que colocava o dinheiro como moeda de troca afetiva.

Falando sobre a situação de Freud em 1900, Peter Gay reafirma o poder de influência da pobreza em Freud:

Em 1900, seu desânimo era grande. Em parte, as razões do desânimo eram financeiras, conforme variava a clínica. “Em geral”, escreveu ele em 7 de maio de 1900, agradecendo aos votos de aniversário de Fliess, “sou sensato demais para me queixar – exceto num ponto fraco: o medo à pobreza.” (GAY, 1989, pág. 136)

Assim, a falta de dinheiro era real e muito presente ao longo da vida de Freud. Durante sua infância, no início de sua carreira e nos tempos de guerra, a pobreza mostrava-se implacável e exigia medidas práticas. Mas, muito mais do que fome (coisa que efetivamente Freud nunca vivenciou), ela provocava sentimentos de medo e saudade, suscitados pelas lembranças de sua retirada de Freiberg. A vivência da diferença social nos primeiros tempos em Viena acentuava consideravelmente sua saudade da terra abandonada e aumentava sua aversão à pobreza. Imaginemos como seria para um homem confiante, orgulhoso e ambicioso vivenciar momentos de desespero por causa de problemas tão mundanos. Freud odiava a pobreza e a solidão que fantasiosamente ela trazia.

Por essa mesma razão, Freud nutria pensamentos no mínimo incômodos sobre seus protetores: precisava deles, mas não tolerava ser colocado na posição de dependência de alguém. Josef Breuer, com seu dinheiro disfarçado de empréstimo, foi um dos que sofreu com a ingratidão daquele homem orgulhoso que não se permitia esse tipo de agrado. Oscar Rie e seus presentes constantes também o incomodavam de uma maneira desproporcionalmente forte. Com o tempo, passou a não mais discernir os atores das ações, condenava qualquer um que quisesse lhe agradar materialmente.

O receio da pobreza foi aumentando grandemente a necessidade de Freud se destacar e prosperar. Sua saúde e estabilidade psíquicas dependiam em grande parte do seu triunfo na busca por uma grande descoberta. Freud precisava encontrá-la ou definharia rápida e dolorosamente, consumido pela depressão e pela fome de companhia.

Neste ponto, introduziremos um outro componente que demandava grandes esforços e revelava uma preocupação constante em Freud: o medo da morte. Também ela o acompanhou desde os tempos arcaicos em Freiberg. No episódio de falecimento de seu irmão Julius, a criança Freud, com seu pensamento onipotente, acreditava ter parte na desgraça da família pelo desejo de morte que nutria pelo irmão rival. “Recebi meu irmão (que morreu com alguns poucos meses), um ano mais novo que eu, com desejos hostis e com um genuíno ciúme infantil.” (1887-1904, p. 268). Esse sentimento de culpa pela morte do irmão, como o próprio Freud relataria, o acompanhou por toda a vida, e com ele a noção apavorante do fim da existência.

Com o passar do tempo, a morte que era vista a sua volta passou a integrar seus medos e desejos de forma contundente. O falecimento de pessoas próximas - seu pai, sua filha

Sophie, sua mãe, seus colegas - e o testemunho dos horrores da guerra refletiam em Freud a fragilidade humana e a fugacidade de sua própria vida.

O episódio com William James Clark, filósofo e psicólogo americano, reflete bem o tipo de pensamento que Freud alimentava sobre a morte. Clark, durante um passeio com Freud, sentiu aproximar-se um processo de angina no peito, parou calmamente, entregou-lhe sua pasta e pediu ao companheiro que continuasse andando. Freud encarou aquele ato como um admirável e invejável ato de destemor frente ao fim da vida. Era o tipo de coragem que Freud gostaria de sentir em seu próprio processo em direção a seu fim. A morte para Freud era uma saída honrosa, mas também se tornava um medo constante; talvez pelo inquilino de sua mente, um suicida que, atrás da fama eterna, fantasiava a saída triunfal que o libertaria da culpa e o afastaria da glória proibida. Mais uma vez voltamos à identificação heróica que Freud cultivava com aqueles que fracassavam diante do triunfo iminente. Imaginariamente, tentava preservar a sua honra, mesmo que para isso tivesse que recorrer a sua própria morte. Freud, definitivamente, ia além do simples viver.

A passagem a seguir resume a relação que Freud estabelecia com sua própria história:

Seu martírio era a expiação por crimes cometidos, ou ensaiados na fantasia, em seus primeiros anos de vida, quer assumisse o disfarce da pobreza, solidão, fracasso ou morte prematura. Freud não era exatamente um masoquista moral, mas encontrava certo prazer na dor. (GAY, 1989, p. 141)

O sucesso pessoal representava para Freud uma desforra edípica e judaica; ao mesmo tempo em que o eternizava, dava-lhe condições de se sustentar financeiramente e afastava-o do fantasma do desamparo e da solidão. Paradoxalmente era esse mesmo sucesso que o aproximava em demasia do medo da castração e da morte, formando um núcleo extremamente ambivalente composto por desejos de glória e desejos de fracasso.

Freud, ao longo da vida, demonstrou a ambição apaixonada pela grande descoberta que atestaria sua condição de homem: digno do amor de sua mãe, merecedor do reconhecimento de seu pai, mas assombrado pela culpa e pelo medo da solidão. A morte se tornava uma preocupação na medida em que parecia a única saída honrosa possível. Honra, aliás, que servia a Freud como uma *grande pedra angular*, capaz de fortalecer os alicerces de sua estrutura e esconder a fragilidade do solo.

4.2 A vergonha presente na vida de Freud

Trabalharemos esse capítulo tendo em mente esse modelo notadamente resumido que construímos do homem Freud, buscando comprovar que a vergonha se entrelaça com os aspectos delicados e importantes de sua personalidade, tornando-se um sentimento inesquecível, mas dolorosamente impensável. O princípio que norteia nosso trabalho é o de que a vergonha possuía todos os pré-requisitos para ser “também” descoberta por Freud, assim como a sexualidade e o complexo de Édipo, porque estava intimamente ligada a sua prática, a sua condição de vida, a sua história.

Dar ouvidos a sua experiência pessoal e utilizá-la para estruturar suas elaborações teóricas era, como sabemos, uma característica marcante em Freud. Mas, embora reconhecesse o decoro e o pudor como causas da miopia humana sobre a sexualidade e vivenciasse a força da vergonha no seu trabalho e em sua vida pessoal, jamais procurou compreender as raízes de tal força, limitando-se a afirmar que eram preceitos de uma vida

imersa na cultura. Analisando o conteúdo dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Peter Gay expõe suas conclusões que nos ajudarão a debater o tema:

Recuando as origens dos sentimentos sexuais até os primeiros anos de vida, ele pôde explicar, em bases totalmente naturais e psicológicas, o surgimento de freios emocionais tão poderosos como a vergonha e a repugnância, de normas em questões de gosto e moral, de atividades culturais como a arte e a pesquisa científica – inclusive a psicanálise. (1989, p. 148)

Freud realmente pôde explicar o surgimento dos “freios emocionais” como a vergonha? Como vimos no capítulo sobre a vergonha em Freud, a resposta é *não*. Embora tenha se deparado com esses freios emocionais inúmeras vezes em suas elaborações teóricas e em sua experiência clínica, pouca atenção científica despertaram em Freud. Mas, se ele reconhecia a vergonha como uma importante barreira à descarga pulsional e percebia que ela escondia importantes segredos inconscientes, por que não voltar sua atenção científica para ela? Não seriam esses segredos, agora pensando em seu universo pessoal e mais íntimo, os responsáveis por sua cegueira em relação à vergonha? Para respondermos essa questão precisamos adentrar alguns episódios que poderiam fornecer pistas do modo de funcionamento mental de Freud e que poderiam configurar-se como pontos reveladores da vergonha para ele.

Se conseguirmos identificar em Freud uma tendência, consciente ou inconsciente, para não abordar determinados assuntos devido ao grau de envolvimento pessoal que eles suscitavam, talvez encontremos indícios que justifiquem a ausência da exploração da vergonha em sua obra. Levaremos em consideração a análise de alguns temas conhecidamente angustiantes para Freud (por se relacionarem aos aspectos mais íntimos de sua estrutura subjetiva) e tentaremos extrair algum padrão de operação para o seu pensamento frente a eles.

Sua visão sobre a morte será a primeira fonte a nos fornecer algumas pistas e nos ajudará a identificar a maneira específica de Freud reagir diante de pensamentos e recordações aflitivas.

Como já foi abordado no início deste capítulo, a ideia de sua morte trazia pensamentos que Freud preferia não recordar. De fato, próximo dos 40 anos de idade, Freud inicia um processo intenso de reconhecimento de sua própria morte - como resultado óbvio de uma reflexão sobre a entrada na segunda metade de sua existência e como reação ao medo devido à saúde cada vez mais debilitada, principalmente por problemas cardíacos - que aumentava significativamente suas preocupações e elevavam sua angústia.

Podemos traçar o seguinte quadro da situação com a qual Freud se depara nesse momento de sua vida: uma angústia presente desde sua infância se alia a problemas atuais para formarem um núcleo de conteúdos notadamente intoleráveis para sua consciência. Como podemos perceber, trata-se de um processo similar ao da formação do conteúdo dos sonhos, mas que, durante a vigília, sofre os ditames da censura e é impedido de acessar a consciência. Freud, naquele momento, estava sujeito, como qualquer outro indivíduo, às defesas psíquicas sobre as quais ele mesmo nos chamaria atenção alguns anos depois. Defesas que poderiam levar a uma miopia inconsciente e a omissões em suas reflexões mais íntimas. Anzieu faz uma leitura bastante interessante sobre esse tipo de omissão a que Freud está sujeito:

Se, em relação à sexualidade, Freud está pronto a escutar, a imaginar e a compreender cada vez melhor o que seus paciente lhe apresentam de maneira cada vez mais precisa desde que lhes propõe o método das associações livres, está longe de se passar o mesmo no que se refere à morte. (1988, p. 27)

A morte não poderia ser teorizada nessa época pois não era “escutada” pelo próprio Freud em seu processo de autoanálise. Nem mesmo o falecimento de seu pai, em 1896, criou

as condições para que ele se voltasse para a morte como objeto de pesquisa. Na verdade, acreditamos que esse fato deve tê-lo afastado ainda mais desse tema pela importância do pai em sua vida. Será necessário aguardar quase vinte anos para que, em 1915, ele redija um estudo clínico e teórico sobre o trabalho psíquico do luto. Freud era o tipo de investigador que se interessava por todos os fenômenos psíquicos, mas era preciso que algumas condições fossem atingidas em seu próprio processo de análise. O sucesso de suas teorias, o rompimento com Fliess e o trabalho de luto pelo falecimento de seu pai são exemplos de condições preparatórias que impulsionaram sua autoanálise e forneceram a ele a capacidade de encarar a morte de seu irmão Emmanuel e o rompimento com Jung de uma maneira tal que, a despeito do sofrimento - e em razão dele -, foi possível enxergar novos processos psíquicos subjacentes. Esse detalhe nos mostra que Freud, apesar de sua genialidade e extraordinária capacidade de compreender os mecanismos psíquicos, estava sujeito à neblina de sua própria história e aos mecanismos psíquicos de defesa intimamente ligados, como veremos a seguir, à sua percepção da própria honra. Preferimos, aqui, não lançar mão do conceito de recalçamento por acreditarmos que nomear assim as dificuldades de Freud com o tema da vergonha poderia prejudicar nossa visão sobre outros modos de funcionamento do psiquismo que acreditamos poder estar ligados a essas dificuldades. A vergonha nos faz suspeitar que o que ocorre é uma mudança nas bases psíquicas nas quais o recalçamento se apoia, mas esse será nosso objeto de investigação em outra oportunidade. Por ora, focalizaremos as dificuldades enfrentadas por Freud em seu processo analítico. Sobre isso resgatamos a seguinte passagem:

Se bem que tenha guardado no seu íntimo uma parte dos resultados do seu trabalho auto-analítico, Freud não se encontra por certo consciente de todas as interpretações que nos impôs a lógica dos documentos à nossa disposição e das diversas problemáticas pessoais e científicas conhecidas por serem as de Freud nesta época. É mesmo por essa razão que sua evolução interior continuará. Enquanto Freud efetuar

sobre seus sonhos, e seguidamente sobre as suas recordações e sobre seus atos falhos, um trabalho psicanalítico, centrado principalmente na identificação dos processos (condensação, deslocamento, dramatização, recalçamento, regressão, etc.) e dos seus lugares de funcionamento (inconsciente, pré-consciente, consciente), um trabalho paralelo, em grande parte inconsciente, prosseguirá nele sobre os conteúdos fantasmáticos, sobre as identificações-projeções, sobre os conflitos defensivos. (ANZIEU, 1988, p.75)

Existia, portanto, em Freud, um trabalho interno e inconsciente, dependente de condições externas que funcionassem como propiciadoras de elaborações teóricas. Vários são os pontos a respeito dos quais Freud não foi capaz de estabelecer relações com sua própria história, ou, nas palavras de Anzieu, pontos a respeito dos quais ele não estava “suficientemente maduro” para ali se reconhecer. Por esse mesmo processo de incapacidade psíquica gerada pela precariedade de sua análise pessoal é que, por um bom tempo, Freud foi incapaz de reconhecer a sexualidade infantil, a homossexualidade, o masoquismo e a ambição. (ANZIEU, 1988, p. 165 e seg.) Vejamos mais alguns exemplos que possam ilustrar nossas considerações.

Trataremos agora de um episódio bastante conhecido, que envolveu seu interlocutor mais expressivo dos primórdios da psicanálise, Wilhelm Fliess. A relação entre Fliess e Freud já foi amplamente debatida e, a despeito das inúmeras associações possíveis que explicariam a relação entre os dois, focaremos na condição mais simples e óbvia: Freud nutria pelo amigo uma enorme admiração. Admiração que o levaria a cometer uma série de erros de julgamento dificilmente aceitáveis para uma mente supostamente prudente e esclarecida como a dele.

Fliess defendia uma teoria complexa e de difícil comprovação sobre ciclos biorrítmicos de 23 e 28 dias e sobre a correlação entre a mucosa nasal e as atividades genitais. Freud encorajava o amigo a desenvolver suas teorias, chegara inclusive a ventilar uma possível parceria na escrita de um livro. Nada demais para a época, ainda mais quando se é

um pesquisador prestes a chocar o mundo com uma teoria sobre a sexualidade infantil. O que é ao mesmo tempo estranho e compreensível é pensar o quanto Freud se apegava a uma teoria baseada num determinismo externo e a maneira pela qual ele passa a ignorar os erros e a absorver para si as falhas do estimado amigo. Para alguém que se dispunha a suportar as verdades desnudas da vida em geral e da sexualidade em particular, ignorar erros tão evidentes parece, aos olhos dos observadores externos, um contra-senso. Vejamos alguns episódios dessa relação que podem ser tomadas como manifestações claras de uma mente confusa e de uma conduta profissional temerária, mas que não foram percebidos por Freud como evidências dos exageros e despropósitos de seu amigo.

A solução proposta por Fliess para a doença histérica de Emma Eckstein trouxe resultados catastróficos para essa paciente de Freud e tornou-se, talvez, o primeiro abalo na relação entre os amigos. Intimamente implicado com a jovem senhora, Freud havia recebido Emma para tratamento no final de 1894, mas encontrava muitas dificuldades para sua cura. A mulher, uma celibatária de aproximadamente 30 anos, passou a sofrer, após a puberdade, de dificuldade para andar, de dismenorréia e dores no estômago. Convencido da teoria de Fliess sobre a correspondência entre mucosa nasal e órgãos genitais, Freud encaminha Emma ao amigo. Fliess decide executar, na casa da paciente, uma operação que nunca havia praticado até então, em condições sanitárias e técnicas no mínimo duvidosas. O resultado desastroso leva Fliess a realizar uma série de outras operações que levariam Emma a hemorragias quase fatais e a deixariam com o rosto desfigurado. Freud, diante da posterior indiferença de Fliess ao estado da paciente, recorre a um especialista que, na presença de Freud, encontra um tampão de meio metro de gaze iodoformizado deixado acidentalmente por Fliess no corneto perfurado de Emma. Sobre esse episódio, Anzieu escreve: “Susceptibilidade de Fliess, que

menospreza seu erro, traz a sua honra de clínico à baila, reclama uma carta de reabilitação do cirurgião que teve que reoperar Emma e fecha-se num silêncio colérico.” (1988, p.48.)

Embora abalada, a admiração de Freud por Fliess permanecera forte. O silêncio se tornou a reação menos explícita daquela falha impensável. Sonhos e palavras revelariam, no entanto, o conflito inconsciente que Freud enfrentava. Sua honra tinha sido trazida “à baila”.

Nas cartas que se seguiram a esse episódio, Freud não deixava de reafirmar com palavras diretas sua confiança em Fliess: “Para mim, tu continuas a ser o médico, o tipo de homem nas mãos de quem se pode pôr em confiança a vida de alguém e de uma família.” (20 de Abril de 1895) ou ainda “A tua benevolência é uma das razões por que gosto de ti.” (12 de junho de 1895) (ANZIEU cita FREUD, 1988, p.48). Essa demonstração enfática de afeição certamente representava uma mensagem transvertida em seu oposto, a de que o alicerce da confiança estava sendo atingido. A honra de Freud estava, silenciosamente, sendo posta à prova, mesmo que, conscientemente, não se apercebesse disso.

Numa das interpretações mais significativas de Anzieu sobre o sonho da *Injeção dada a Irma* (de 24 de Julho de 1895), ele revela o caráter reparador daquele sonho. Freud se passa por um médico que comete um erro, ou seja, passa-se por Fliess, para assumir a falha e com isso sustentar o valor profissional e a honestidade moral do colega. O sonho realiza, na visão de Anzieu, o desejo de Freud de desculpar Fliess (o mesmo ocorre na interpretação do sonho *Goethe ataca o senhor M...*, entre 14 e 27 de abril de 1898). Vale a pena destacar que o caso Emma não foi mencionado por Freud, em sua interpretação, como um antecedente do sonho, reafirmando suas preocupações com a honra do amigo e com a sua própria. A informação nos é passada pelas cartas enviadas entre o fim de janeiro de 1895 e o fim de maio de 1895. Freud preferia assumir os erros práticos do amigo a admitir para si um erro específico: seu engano

afetivo. Afinal, Fliess era objeto de seu amor, de sua transferência. Assumir esse engano significaria admitir um erro ainda maior. Um homem dedicado a desvendar os pontos mais nebulosos da mente humana não poderia se deixar iludir assim de uma forma tão leviana. Vale a pena lembrar que a transferência, para Freud, ainda não se configurava como importante aspecto das relações humanas.

Outras situações vieram se juntar a essa, mas não foram capazes de romper em definitivo a idealização do amigo, o que manteve Freud afastado de outras descobertas: “Freud continua longe de poder tomar consciência da submissão e da homossexualidade latentes que o ligam a Fliess. A psicanálise só se tornará independente da biologia com o desprendimento de Freud em relação a esse vínculo com Fliess.” (ANZIEU, 1988, p.231) Romper essa idealização de Fliess significaria aproximar-se do saber científico da psicanálise, mas demandaria, antes, uma reformulação do seu auto-conceito, de seu orgulho e sua honra.

Freud precisou de diversos outros elementos coletados da realidade para dar ouvidos ao seu inconsciente; uma espécie de autoanálise informal, um processo de transformação subjetiva em reação às contingências e exigências da vida. Passou, aos poucos, a questionar a escolha do seu interlocutor e assumir uma posição mais crítica sobre ele. A permanência de seus próprios problemas nasais, o fato de Fliess ter engravidado sua mulher - revelando um fracasso na sua capacidade de criar um método contraceptivo seguro baseado nos ciclos de fecundidade – e as diversas lacunas deixadas por sua teoria⁴, tornaram-se indícios fortes demais para serem ignorados. Indícios que atingiam em cheio sua honra enquanto investigador que se pretendia honesto na análise de sua história pessoal.

⁴ Ver a interpretação de Anzieu sobre o sonho intitulado *Devaneio no Sono*, 1988, p. 315 e segs.

Mais uma vez, ele precisou de tempo e vivência para perceber as situações a sua volta de uma forma crítica e científica. À medida que sua autoanálise evoluía, foi se tornando capaz de enxergar sua própria história de um ponto de vista menos parcial. Os temas que Freud abordou na construção da teoria psicanalítica estavam intimamente ligados a sua vida e seus aspectos psíquicos, mas seu interesse em abordá-los estava diretamente relacionado à sua capacidade de se desvincular dos mesmos em análise. Ao entrar em contato com conteúdos inconscientes decisivos, inventava e re-inventava sua teoria e trabalhava temas tão complexos e íntimos como a homossexualidade, o complexo de Édipo, a sexualidade infantil, a morte, a culpa, a religião e o masoquismo.

Como podemos perceber a partir do nosso breve estudo de sua personalidade, esses eram aspectos claramente relacionados à sua formação psíquica e a seu contexto social. Freud tinha o costume de abordar temas que tinham uma ligação íntima e sensível com sua história e estrutura pessoal. Mas precisava que esses temas fossem minimamente trabalhados em sua auto-análise para que pudessem ganhar corpo como objetos de pesquisa científica. Poderíamos, então, supor que a vergonha também faria parte desse conjunto de conteúdos psíquicos que ecoavam na história de Freud e que, por isso, seria passível de atenção e teorização?

Começaremos a responder essa pergunta avaliando a seguinte passagem que revela um episódio pouco comentado sobre a história de Freud e que é apresentado na análise do sonho intitulado *Tio de Barba Amarela*:

Na manhã seguinte a essa visita, tive o seguinte sonho, que foi notável, entre outras coisas, por sua forma. Consistiu em dois pensamentos e duas imagens — sendo cada pensamento seguido por uma imagem. Entretanto, exporei aqui apenas a primeira metade do sonho, visto que a outra metade não tem nenhuma relação com a finalidade para a qual descrevo o sonho.

I... Meu amigo R. era meu tio. — Eu tinha por ele um grande sentimento de afeição.
II. Vi seu rosto diante de mim, um tanto modificado. Era como se tivesse sido repuxado no sentido do comprimento. Uma barba amarela que o circundava destacava-se de maneira especialmente nítida.

“R. era meu tio.” Que poderia significar isso? Nunca tive mais do que um tio — o Tio Josef. Havia uma história triste ligada a ele. Certa vez — há mais de trinta anos —, em sua ansiedade de ganhar dinheiro, ele se deixou envolver num tipo de transação que é severamente punido pela lei, e foi efetivamente castigado por isso. Meu pai, cujos cabelos se embranqueceram de tristeza em poucos dias, costumava sempre dizer que tio Josef não era um mau homem, mas apenas um tolo; essas eram suas palavras. De modo que, se meu amigo R. era meu Tio Josef, o que eu estava querendo dizer era que R. era um tolo. Difícil de acreditar e extremamente desagradável! (FREUD, 1900, p.154 e 155)

Durante a análise desse sonho, Freud se exime da interpretação mais difícil que implicaria na recordação do tio Josef e o grande sentimento de vergonha que ele gerou em Freud e em sua família. Seu tio foi condenado, em Viena, no dia 22 de Fevereiro de 1866, a 10 anos de prisão por receptor e passar notas de banco falsas. O episódio (Freud na ocasião tinha 10 anos de idade) tinha o agravante de ter levantado suspeitas sobre a participação provável de seus meio-irmãos Emmanuel e Philippe. “A rememoração desse tio é penosa a Freud, o que reforça a sua resistência à interpretação. Trata-se com efeito de uma recordação vergonhosa para a família:” (ANZIEU, 1988, p.163).

Numa nota de rodapé Freud se dá conta do estreitamento da sua rememoração, mas, mais uma vez, nega-se a trabalhar o conteúdo afetivo mais pulsante de sua relação com o tio, a vergonha:

É surpreendente observar o modo como minha memória – minha memória de vigília – se estreitou nesse ponto para fins de análise. Na realidade, conheci cinco de meus tios, e amei e honrei um deles. Mas, no momento que superei minha resistência à interpretação do sonho, disse a mim mesmo que nunca tivera mais de um tio – aquele a quem se visava no sonho. (FREUD, 1900, p.154)

Mais adiante, no mesmo livro, trabalha a censura e o mecanismo de transformação dos afetos, mas mantém a vergonha intocada:

Por conseguinte, a censura me ordena, acima de tudo, a suprimir meus afetos; e, se eu for um mestre da dissimulação, fingirei o afeto oposto — sorrirei quando estiver zangado e parecerei afetuoso quando desejar destruir.

Já nos deparamos com um excelente exemplo desse tipo de inversão de afeto, efetuada num sonho a serviço da censura onírica. No sonho com “meu tio da barba amarela”, senti extrema afeição por meu amigo R., enquanto e porque os pensamentos oníricos o chamavam de simplório. Foi desse exemplo de inversão do afeto que derivamos nossa primeira pista da existência de uma censura do sonho. Tampouco é necessário presumir, nesses casos, que o trabalho do sonho crie tais afetos contrários a partir do nada; em geral, ele já os encontra à mão no material dos pensamentos oníricos e simplesmente os intensifica com a força psíquica originária dos motivos de defesa, até que eles possam predominar para fins de formação do sonho. No sonho com meu tio que acabei de mencionar, o carinhoso afeto antitético provavelmente surgiu de uma fonte infantil (como foi sugerido pela última parte do sonho), porque a relação tio-sobrinho, devido à natureza peculiar das mais remotas experiências de minha infância tornara-se a fonte de todas as minhas amizades e todos os meus ódios. (FREUD, 1900, p.437)

Para Freud, o desejo infantil motivador do sonho era sua ambição de criança, que se revelava na alusão ao tio ganancioso. Para Anzieu, o desejo ambicioso era atual, mas Freud – em mais um claro exemplo de sua omissão neurótica – se “recusava” a perceber. O que nos parece importante ter em mente a partir desse sonho - além da omissão interpretativa de Freud sobre a ambição - é sua dificuldade em rememorar o sentimento mais importante que o tio suscitava, a vergonha.

Mas é no já mencionado episódio em que Freud assiste ao médico retirando o tampão de dentro do nariz de Emma que a vergonha cobra sua atenção de forma mais direta e pessoal:

A extração desse tampão provocou uma hemorragia importante que exigiu novo tampão e provocou choque grave na paciente. Freud sentiu uma náusea tão viva (devido a vergonha e não à visão do sangue) que foi obrigado a abandonar a sala e a beber uma garrafa de água para se recompor e hesitou um dia inteiro antes de informar Fliess do seu erro. (ANZIEU, 1988, p.64)

Nesse momento, Freud foi tomado pelo sentimento que iria negligenciar por toda a vida, um sentimento que forçou sua entrada na consciência a despeito de suas resistências. Como veremos pelo exemplo de Freud, a vergonha cobra uma mudança de postura ou uma transformação das representações sobre si - ou você age de acordo com suas representações ou modifica-as para se adequar ao seu comportamento. Como Freud se “recusa” a escolher uma dessas saídas, o enjôo vem como reação somática de compromisso à negligência psíquica. Talvez aqui tenha se configurado um recalçamento, mas como uma terceira alternativa.

Freud pagou o preço no corpo por sustentar uma idealização que não encontrava amparo na realidade. Essa parece ser uma característica marcante da vergonha de Freud, ela surge sempre quando a visão que ele possui de si e do mundo não passa pelo teste da realidade. Para um homem que possui a honra em tão alto grau, a vergonha se torna um aviso indigesto demais para ser engolida e digerida. Vejamos como a vergonha literalmente ataca as bases mais profundas de sua honra e de sua visão de si.

Até agora, retiramos fatos da vida adulta de Freud, próximo aos 40 anos, mas sem dúvida são os acontecimentos de sua infância e adolescência que se configuram como exemplos claros da presença da vergonha em sua história e servirão como evidências de sua marca indelével.

Um dos episódios mais comentados pelos biógrafos de Freud - e reafirmado por ele várias vezes - refere-se ao passeio com seu pai quando tinha por volta de 10 anos. Jacob contava ao filho sobre sua visão de mundo e o quanto a vida havia melhorado para os judeus em Viena. Nas palavras de Freud, durante a interpretação de um dos sonhos de Roma:

Nesse ponto, fui novamente confrontado com o evento de minha juventude, cuja força ainda era demonstrada em todas essas emoções e em todos esses sonhos. Eu devia ter dez ou doze anos quando meu pai começou a me levar com ele em suas caminhadas e a me revelar, em suas conversas, seus pontos de vista sobre as coisas do mundo em que vivemos. Foi assim que, numa dessas ocasiões, ele me contou uma história para me mostrar quão melhores eram as coisas então do que tinham sido nos seus dias. “Quando eu era jovem”, disse ele, “fui dar um passeio num sábado pelas ruas da cidade onde você nasceu; estava bem vestido e usava um novo gorro de pele. Um cristão dirigiu-se a mim e, de um só golpe, atirou meu gorro na lama e gritou: ‘Judeu! saia da calçada!’ — ‘E o que fez o senhor?’”, perguntei-lhe. “Desci da calçada e apanhei meu gorro”, foi sua resposta mansa. Isso me pareceu uma conduta pouco heróica por parte do homem grande e forte que segurava o garotinho pela mão. Contrastei essa situação com outra que se ajustava melhor aos meus sentimentos: a cena em que o pai de Aníbal, Amílcar Barca, fez seu filho jurar perante o altar da casa que se vingaria dos romanos. Desde essa época Aníbal ocupava um lugar em minhas fantasias. (FREUD, 1900, p.202)

Talvez Freud tenha se deparado pela primeira vez com as conseqüências de um abalo em suas identificações mais profundas, o que voltaria a ocorrer de forma similar quase trinta anos depois, no caso que descrevemos com Fliess. Percebemos, nesse ponto, que Freud identifica o momento, enaltece sua relevância, mas não nomeia “seus sentimentos” e não aprofunda suas observações sobre as implicações daquele episódio. Se, anos depois, Freud foi capaz de negar a realidade dos fatos que se apresentavam a ele, com 10 ou 12 anos, a verdade, transvertida de vergonha, se impôs a sua consciência e exigiu uma reformulação.

O desapontamento com o pai recaiu sobre sua estrutura identificatória provocando vergonha. Os comentadores da vida de Freud tendem a analisar esse acontecimento levando em consideração apenas a queda da imagem paterna. Vergonha do pai, sim, mas vergonha, sobretudo, *de ser filho daquele homem pouco heróico*, que era alvo de sua identificação. Reconhecer o pai desonrado era reconhecer a si próprio como inferior (da mesma forma que reconhecer a incompetência de Fliess era se reconhecer afetivamente incompetente ou imaturo). Como essa condição não permitia uma ação, uma conduta diferente (já que não se pode modificar sua filiação), Freud foi impelido a reorganizar a imagem que tinha de si. A

saída que encontrou para esse impasse foi construir uma identificação de outra natureza, agora se colocando como centro da trama que teria a vingança do ataque sofrido pelo pai como sua maior motivação. Com as palavras “Contrastei essa situação com outra que se ajustava melhor aos meus sentimentos: [...]” Freud traduz o movimento psíquico que, na maioria das vezes, se processa penosamente em silêncio quando nos deparamos com o sentimento de vergonha. Ao se identificar com Aníbal, Freud realiza um pequeno desvio identificatório, mas consegue sustentar os alicerces de sua estrutura narcísica; mantém seu núcleo orgulhoso e ambicioso ao mesmo tempo em que sustenta internamente seu pai honrosamente vivo. Esse parece ser o movimento psíquico provocado pela vergonha, um desvio estrutural que visa manter inalterada grande parte das representações fundamentais responsáveis pela manutenção do amor próprio, ou seja, dos pilares narcísicos.

Duas outras recordações da infância revelam outro tipo de reação de Freud frente ao sentimento de vergonha ao longo de sua história. A primeira, Freud conhece apenas pelas narrativas que lhe foram feitas:

Parece que pelos meus dois anos molhava ainda a cama de tempos a tempos e que um dia em que me chamaram atenção para isso eu teria querido *sossegar* o meu pai prometendo comprar-lhe em N..., a grande cidade vizinha, uma bela cama, *nova, vermelha...* Toda a loucura de grandeza da criança está contida nessa promessa. (ANZIEU cita FREUD, 1988, p.347)

Por Ernest Jones sabemos que “N...” refere-se a Neutischein, principal cidade do distrito. A reação da família foi admirar a esperteza da criança e esquecer o ato de vergonha. Sua fala foi de uma felicidade rara, transformou uma situação vergonhosa num momento de júbilo para si e para a família. Freud encontrou uma saída diferente para aquela situação ao desviar os olhares da família para outro aspecto de sua personalidade, a saber, sua inteligência e perspicácia. Retirou de si o conteúdo ameaçador dessa lembrança. “[...] a vergonha e a

recriação visando a incapacidade de se dominar foram desfeitas por um remoque de criança patusca, que os que o rodeiam em contrapartida memorizaram e freqüentes vezes evocaram com admiração.” (ANZIEU, 1988, p.286)

Nesse momento, foi suficiente um ato, uma ação na realidade, para que o sentimento de vergonha fosse suprimido. Ao transformar um ato repreensível em reconhecimento, Freud mantém intacta a imagem que tinha de si. Freud poderia ter tido outro tipo de ação, a mais lógica seria a interrupção da enurese noturna, mas sabemos o quanto uma criança está pouco consciente desse ato para que possa voluntariamente interrompê-lo. Sua reação foi uma resposta direta a uma ameaça imediata. Apenas para não deixar de citar, o humor parece ser um antídoto muito efetivo frente a vergonha, talvez por sua capacidade expressiva de retirar do olhar dos outros seu peso de julgamento e com isso reduzir sua força.

A primeira cena remete a uma segunda, também envolvendo enurese. Freud a relata na seguinte passagem na análise do sonho intitulado *Conde Thun* (de agosto de 1898):

Quando eu contava sete ou oito anos, houve outra cena doméstica da qual me lembro com muita clareza. Uma noite, antes de ir dormir, desprezei as normas formuladas pelo decoro e obedeci aos apelos da natureza no quarto de meus pais, na presença deles. No decorrer de sua reprimenda, meu pai deixou escapar as seguintes palavras: “Esse menino não vai dar para nada.” Isso deve ter sido um golpe terrível para minha ambição, pois ainda há referências a essa cena recorrendo constantemente em meus sonhos, e estão sempre ligadas a uma enumeração de minhas realizações e sucessos, como se eu quisesse dizer: “Estão vendo, eu dei para alguma coisa.” Essa cena, portanto, forneceu o material para o episódio final do sonho, no qual - por vingança, é claro - os papéis foram invertidos. O homem mais velho (claramente meu pai, pois a cegueira num olho se referia a seu glaucoma unilateral) agora urinava diante de mim, tal como eu urinara na presença dele em minha infância. (FREUD, 1900, p.219)

Acompanharemos a conclusão de vários autores sobre as condições dessa cena. Movido pela curiosidade, Freud teria entrado no quarto dos pais e urinado *deliberadamente* (JONES, 1979, p. 52) no chão. Destacamos agora um agir voluntário, fruto de um desejo

arcaico de ver a cena primitiva. Ao contrário da primeira cena, Freud não se sai bem, deixando ao pai as últimas palavras que colocariam em cheque um de seus traços de caráter mais importantes, o orgulho. Naquele momento, Freud desenvolveu uma estratégia diferente para enfrentar a presença desestruturante da vergonha. A reação de Freud à vergonha e à ameaça a sua honra ocorreu no plano identificatório e não mais no plano da ação. Esse episódio o manteve por muito tempo numa incessante busca por reafirmação e foi responsável por instaurar, em definitivo, a ambição como importante aspecto de sua personalidade. Apesar de grande parte desse processo ter ocorrido inconscientemente, alguns comentários, e até o reconhecimento posterior da importância desse fato, dão indícios de que ele identificava de fato essa transformação. Vejamos os comentários intrigantes que acompanharam a análise do sonho e que mostram uma tomada de consciência seguida de uma supressão voluntária:

Devo também abster-me de qualquer análise pormenorizada dos dois episódios restantes do sonho. Simplesmente selecionarei os elementos que conduzem às duas cenas de infância exclusivamente em função das quais embarquei no exame desse sonho. Pode-se suspeitar, com justa razão, que o que me obriga a fazer essa supressão é o material sexual; mas não há necessidade de nos contentarmos com essa explicação. Afinal, há muitas coisas de que se tem que fazer segredo para outras pessoas, mas das quais não se guarda nenhum segredo para si próprio; e a questão aqui não é a razão por que sou obrigado a ocultar a solução, mas diz respeito aos motivos da censura interna que esconderam de mim o verdadeiro conteúdo do sonho. (FREUD, 1900, p.218)

O que torna um material não sexual insuportável à consciência? Acreditamos que além do conteúdo sexual, as idéias que abalam as representações identificatórias do sujeito também se constituem como material insuportável à consciência e se tornam, por isso, passíveis de censura psíquica. Em nota de rodapé, Anzieu confirma nosso ponto de vista sobre as idéias e receios de Freud que se tornaram alvo da censura: “A narrativa de Freud desta recordação deixa subsistir – sem dúvida por embaraço – incertezas.” (1988, p. 347). A vergonha era, pois,

presente consciente e inconscientemente, mas forte demais para ser intimamente trabalhada e abertamente reconhecida.

Voltemos ao episódio propriamente dito. Duas interpretações nos parecem possíveis nesse caso. A primeira delas nos leva a pensar que Freud tenha urinado ao ser descoberto no quarto e que tenha utilizado a micção para tentar evitar, uma vez mais, o sentimento de vergonha, desta vez ligado ao *voyeurismo*. É plausível que a primeira cena tenha se apresentado como referência para a segunda e que Freud tenha esperado produzir o mesmo efeito que conseguira na primeira, a saber, o desvio dos olhares de condenação. Freud urina, como na primeira vez, mas em vez de proferir algo que produzisse admiração entre os que estavam presentes, é o pai que profere sua reprimenda. Temos que levar em consideração um aspecto do desenvolvimento infantil para analisar essa possibilidade: à medida que a criança cresce, a natureza do julgamento alheio tende a acompanhar seu desenvolvimento físico e psíquico. Exige-se muito mais, em termos de adequação social, de uma criança próxima à puberdade do que de outra com apenas dois anos de idade (PAPALIA; OLDS, 2000). Por essa razão Freud provavelmente fracassaria em sua nova tentativa de desvio, mesmo que se permitisse dizer algo.

Outra versão é a de que Freud tenha urinado por excitação ao entrar no quarto dos pais e que a urina em si tenha sido a catalisadora do sentimento de vergonha. Essa possibilidade é extremamente factível, mas o que nos parece importante salientar é que em ambos os casos a vergonha é que surge como principal sentimento do encontro de Freud com essa cena tão significativa de sua história e que trouxe implicações bastante relevantes para sua vida e obra.

Acreditamos que a vergonha se relaciona justamente com um dos aspectos mais sensíveis da estruturação narcísica de Freud, ou seja, a honra. É compreensível, portanto, que

um sentimento tão presente ao longo de sua história de vida não tenha sido objeto de suas elaborações teóricas. Assim como se esforçava em desviar os olhares críticos alheios nos momentos em que sua honra se encontrava ameaçada, parece ter também desviado seu olhar analítico de um tema que, ao que tudo indica, tocava de muito perto suas mais fortes suscetibilidades.

Ainda assim, o olhar como fator decisivo no surgimento da vergonha foi por vezes objeto de suas considerações. Na análise do sonho *Non Vixit*, Freud retoma um episódio relacionado a Ernest Brücke, no qual trata de explicar o aniquilamento do rival com o olhar.

A característica central do sonho foi uma cena em que aniquilei P. com um olhar. Seus olhos se transformaram num azul estranho e sinistro e ele se dissolveu. Essa cena foi inequivocamente copiada de outra que eu realmente vivenciara. Na ocasião que tenho em mente, eu era instrutor no Instituto de Fisiologia e tinha de começar a trabalhar de manhã cedo. Chegou aos ouvidos de Brücke que, às vezes, eu chegava tarde ao laboratório dos alunos. Certa manhã, ele apareceu pontualmente na hora em que o laboratório abria e aguardou minha chegada. Suas palavras foram breves e incisivas. Mas o importante não foram as palavras. O que me desarmou foram os terríveis olhos azuis com que me fitou e que me reduziram a zero — exatamente como aconteceu com P. no sonho, onde, para meu alívio, os papéis se inverteram. Ninguém que consiga lembrar-se dos olhos desse grande homem, que preservaram sua beleza marcante mesmo na velhice, e que algum dia o tenha visto enfurecido, achará difícil imaginar as emoções do jovem pecador. (FREUD, 1900, p.395)

“Emoções do jovem pecador”, quais seriam elas? Nas palavras de Peter Gay: “O que Brücke proporcionou a Freud, o jovem pecador, foi o ideal da autodisciplina profissional em ação. (GAY, 1989, p.48). Em nossa visão, Brücke provocou em Freud uma forte vergonha que o fez reformular seus critérios de profissionalismo para manter em alta conta sua imagem de pesquisador dedicado e responsável. Freud declara aqui seu reconhecimento do poder do olhar recriminador, mas não avança na análise do seu efeito sobre o “jovem pecador”.

Cada uma dessas duas versões tinha um sentido próprio e levou numa direção diferente quando o sonho foi interpretado. Eu escolhera o ritual mais simples possível para o funeral, pois conhecia as opiniões de meu pai sobre essas cerimônias. Mas alguns outros membros da família não simpatizavam com tal simplicidade puritana e achavam que ficaríamos desonrados aos olhos dos que comparecessem ao enterro. Daí uma das versões: “Pede-se que você feche um olho”, ou seja “feche os olhos a” ou “faça vista grossa”. (FREUD, 1900, p.304 e seg.)

O sonho, como o próprio Freud analisou, o convida a interpretar a frase de duas maneiras diferentes, opostas e complementares. Se por um lado Freud cumpriu seu dever sagrado para com o pai morto, também foi motivo de censura ao chegar atrasado ao funeral e ao decidir realizar uma cerimônia simples.

Um antecedente importante, que nos é revelado por Anzieu, mostra uma possível culpa latente no sonho. Freud, ao lidar com seu pai moribundo, descumpriu uma lei bíblica que proíbe ao filho ver nua “as vergonhas” do pai. Mas, ao contrário do que a maioria dos autores costuma afirmar, o simples comando de fechar os olhos não nos parece um ato expiatório ou de refúgio da culpa. Quem fecha os olhos o faz na tentativa de evitar a vergonha e não a culpa. Da mesma forma, Édipo fura seus olhos por vergonha de sua ascendência, do pai derrotado que o rejeitou, e não pela culpa de seu ato incestuoso ou pelo parricídio. Por culpa não seria mais oportuno que o pênis e as mãos fossem alvo de expiação para seus pecados sexuais e homicidas, uma vez que se configuram como partes do corpo que se apresentam como instrumentos determinantes para consumação desses atos?

A vergonha se impõe como sentimento de censura quando a realidade revela uma incoerência em nossas bases identificatórias. Freud, quando cuidou do pai enfermo, teve que se deparar talvez com a culpa pela interdição bíblica, mas com certeza se deparou com um fantasma maior. Ao encontrar aquele homem velho e enfermo teve que fechar os olhos para

não enxergar a decadência e extinção de uma de suas referências identificatórias. O sonho revela o desejo de Freud de manter vivas suas identificações.

O conteúdo infantil do sonho, que nos é também revelado por Anzieu, nos ajudará a reafirmar a relação do olhar com a vergonha:

Trata-se de alguém, que Freud viu, criança, quando de uma partida, de uma separação, de uma viagem por caminho-de-ferro, de alguém que ele viu numa situação tal que o seu pai não podia senão melindrar-se e convidá-lo firmemente, quando essa pessoa se encontrava nessa situação, a fechar os olhos. (ANZIEU, 1988, p.107)

Fechar os olhos era, antes de tudo, uma maneira eficaz de não enxergar a verdade exterior que se refletia em seu ser, seja pela anulação de quem olha - como no caso acima em que seu pai fechou seus olhos – ou anulação de quem é olhado - como no sonho intitulado *Pede-se o Favor de Fechar os Olhos*, que analisamos anteriormente, em que Freud é convocado no sonho a fechar seu olhos para mostrar indulgência. O Freud que profere a seguinte observação: “Está assente entre nós, analistas, que nenhum de nós precisa se envergonhar de sua parcela de neurose. Mas quem grita que é normal, em meio a um comportamento anormal, faz suspeitar que não enxerga sua doença.” (GAY cita carta de FREUD a JUNG, 1989, p.277), é o mesmo que se torna vítima de sua própria neurose. Em suma, “Como Édipo, vivemos na ignorância desses desejos repugnantes à moral, que nos foram impostos pela Natureza; e após sua revelação, é bem possível que todos busquemos fechar os olhos às cenas de nossa infância.” (FREUD, 1900, p.258)

A repugnância de seus desejos o fez ficar de olhos fechados para uma parte importante de sua análise, que incluiria a vergonha. Quando seus olhos estavam abertos o bastante para perceber a importância da vergonha no funcionamento psíquico, seu pudor consciente fazia as

vezes da censura inconsciente. Vejamos um exemplo desse esquecimento voluntário, presente na análise do sonho intitulado *Subir as Escadas Despido* (de maio de 1897). Freud relata esse sonho em duas oportunidades: numa carta à Fliess e no capítulo V de *A Interpretação dos Sonhos*. São especialmente as divergências dos relatos que revelam as preocupações mais íntimas de Freud.

Na obra de 1900, Freud diz:

Eu estava vestido de forma muito incompleta e subia as escadas de um apartamento térreo para um andar mais alto. Subia três degraus de cada vez e estava encantado com minha agilidade. De repente, vi uma criada descendo as escadas — isto é, vindo em minha direção. Fiquei envergonhado e tentei apressar-me, e neste ponto instalou-se a sensação de estar inibido: eu estava colado aos degraus e incapaz de sair do lugar. (FREUD, 1900, p.238)

Mas, anteriormente, numa carta a Fliess, Freud relata de outra forma:

Numa outra ocasião, sonhei que subia uma escadaria, vestido com muito pouca roupa. Eu me movimentava, como o sonho enfatizou, com grande agilidade (meu coração — confiança renovada!). De repente, porém, percebi que uma mulher vinha atrás de mim, e então aconteceu aquela experiência, tão comum nos sonhos, de ficar pregado no mesmo lugar, de estar paralisado. A sensação concomitante não foi de angústia, mas de excitação erótica. Assim, você vê como a sensação de paralisia, característica do sono, foi usada para a realização de um desejo exibicionista. Pouco antes, naquela noite, eu realmente tinha subido a escadaria do nosso apartamento no andar térreo — sem colarinho, pelo menos — e tinha pensado que um de nossos vizinhos poderia estar na escada. (Carta de FREUD a FLIESS de 31 de Maio de 1897, 1950 (1892 – 1899) p.274)

Na obra publicada, Freud omite a excitação erótica por ele vivenciada e modifica a posição de onde a criada o surpreende. Embora pudéssemos considerar o esquecimento como o responsável pela divergência das versões, acreditamos que Freud tenha conscientemente se recusado a fornecer todos os detalhes do sonho por considerá-los uma exposição desnecessária.

Ao escrever a Fliess, Freud deixa fluir conteúdos sexuais que certamente não queria tornar público transcrevendo-os no livro. Freud talvez não tivesse consciência das diversas interpretações daquele sonho, mas essa omissão denota um possível encontro com os sentimentos que preferia não demonstrar. Vergonha de ser recriminado por jogar as cinzas de cigarro no chão, de ser pego desalinhado ou nu (presentes na análise do sonho) conjugam-se com uma vergonha mais forte e nitidamente sexual, relacionada provavelmente à idéia de ter as nádegas expostas, com todas as conotações que essa imagem sugere.

A vergonha que paralisa Freud para ir mais longe nas suas descobertas, descobre ele pouco a pouco ser uma vergonha antiga recuperada, a vergonha que lhe fazia Nannie por detrás (isto é relativamente ao seu traseiro, e outras vergonhas ainda, que se passam por diante, e cujas circunstâncias e sentidos aguardam ser elucidadas. (ANZIEU, 1988, p.184)

O sonho revelou o desejo infantil exibicionista - como o próprio Freud analisou posteriormente -, mas manteve velada as monções homossexuais inconscientes dirigidas a Fliess. A mulher que surge por detrás e provoca a paralisia em Freud parece ser uma condensação entre duas personagens; a criada que o condenava pelo mau-hábito de jogar as cinzas de cigarro na entrada e Fliess que promulgou a “proibição de fumar”. “É, pois, igualmente Fliess que o paralisa, Fliess a quem Freud quer desvendar a nudez do seu ser por meio da sua auto-análise.” (ANZIEU, 1988, p. 181).

Embora “Como sabemos, a psicanálise é profissionalmente, quase proverbialmente, alérgica a se envergonhar seja pelo que for.” (GAY, 1989, p. 277), percebemos o quanto os fatos que envolveram o sentimento de vergonha foram extremamente custosos para Freud recordar e comentar.

Peter Gay esclarece ainda mais as dificuldades de Freud diante dos limites impostos por sua autoanálise. Quanto mais as lembranças tomavam forma, mais ele se deparava com sentimentos que muitos prefeririam evitar. “Considerava tudo isso não só infinitamente difícil, mas extremamente desagradável; quase todos os dias, a autoanálise trazia à tona desejos maus e atos vergonhosos. Ainda assim, estava animado ao perder, uma depois da outra, as ilusões sobre si mesmo.” (1989, p.106). Freud foi perdendo as ilusões sobre si, deparou-se com os mecanismos de defesa destinados a lidar com as “vergonhas” e sua freqüente origem sexual, mas não se dispôs a fazer de suas vergonhas um tema a ser aprofundado do ponto de vista da teoria nem tampouco do ponto de vista de sua autoanálise.

Considerando-se que poucas análises, ou mesmo nenhuma, jamais se completam, seria desarrazoado esperar que a auto-análise de Freud, destituída da assistência de um analista objetivo e sem a inestimável ajuda do estudo das manifestações de transferência, também se pudesse considerar completa. Talvez tenhamos a oportunidade de assinalar como essa análise incompleta possa ter influenciado algumas de suas conclusões. (JONES, 1979, p.330)

Acreditamos que a incompletude de sua análise tenha deixado a marca da ausência da vergonha em sua teoria. Parece-nos também que tal incompletude tenha sido facilitada pela ausência de encontros sociais - após o encontro com a fama - suficientemente significativos para provocarem um abalo em sua honra e, conseqüentemente, induzirem um novo afloramento reflexivo da vergonha. O sucesso de sua teoria cumpriu grande parte de suas expectativas: alimentou seu orgulho, aplacou sua ambição, sustentou sua honra e o blindou para a vida. Acompanhamos o pensamento de Gaulejac, que chama atenção para o nó sociopsíquico que constitui o espaço da vergonha no sujeito. Num duplo movimento, o meio transforma as esferas mais íntimas do sujeito, mas é por ele influenciado por suas expressões conscientes e declaradas. Grande parte dos episódios que descrevemos ocorreu nos primeiros anos de vida, momento decisivo na construção das identificações de qualquer pessoa. “Os

primeiros anos em Viena foram evidentemente muito desagradáveis. Freud disse mais tarde que se lembrava muito pouco do período inicial entre as idades de três e sete anos: ‘Aqueles foram tempos duros e de que não vale a pena a gente se lembrar.’” (JONES, 1979, p.51). Talvez um novo encontro com o sentimento de vergonha teria sido suficiente para Freud voltar seu olhar para esses momentos difíceis de serem lembrados, e teria permitido ao investigador da mente humana adentrar aspectos recônditos de sua formação identificatória, levando-o a se debruçar sobre o tema da vergonha, da honra e suas ramificações tanto sociais quanto sexuais.

Queremos concluir este capítulo fazendo menção a um episódio que envolveu familiares de Freud e, embora tenha suscitado questões relacionadas à honra e à vergonha, infelizmente não nos trouxe novos elementos sobre a visão freudiana desses temas. Ainda assim julgamos pertinente mencioná-lo.

Martin, filho de Freud, sua irmã mais velha, Mathilde, e seu irmão mais novo, Ernst, estavam patinando e, por acidente, esbarraram em um cavalheiro que teve dificuldades de recuperar o equilíbrio. Ernest achou a cena cômica e proferiu algumas palavras grosseiras e inoportunas. Martin recebeu uma bofetada de outro patinador que o julgou equivocadamente culpado pelos comentários. Em casa, Freud, percebendo o sentimento de humilhação que o filho estava passando, chamou-o para o seu gabinete pedindo-lhe que repetisse toda a história. Infelizmente, Martin foi incapaz de recordar as palavras do pai que se seguiram ao relato, mas disse que a “tragédia de dilacerar a alma” se reduziu a “uma ninharia desagradável e insignificante.” (GAY, 1989, p.160).

Essa conversa, assim como outros fatos da vida e da obra de Freud, poderia ter revelado algo mais sobre sua visão da honra, da dignidade, da humilhação e muito

provavelmente da vergonha. Mas nada podemos deduzir daqui. Esbarramos com o limite de nosso estudo. Ironicamente, o sucesso da psicanálise parece ter assegurado uma sólida autoestima a Freud, desencorajando-o a revelar aspectos importantes de seu funcionamento psíquico que poderiam ter resultado numa teoria psicanalítica da vergonha.

A vergonha teria, assim, produzido em Freud e em sua teoria a mesma marca ambivalente de sua presença no psiquismo: deixou cicatrizes inconscientes que funcionaram tanto como motor de uma busca interminável por reconhecimento quanto como obstáculo a certas elaborações e desenvolvimentos. Em outras palavras, a vergonha parece ter sido para Freud um dos afetos mais determinantes de sua estruturação psíquica, impulsionando-o rumo ao sucesso de suas descobertas, mas, ao mesmo tempo, criando resistências ao aprofundamento teórico sobre o tema em questão.

5 CONCLUSÃO

O leitor mais interessado pelos fundamentos psicanalíticos da vergonha deve se encontrar, neste ponto, surpreso com a ausência na presente dissertação de algumas referências e comparações supostamente obrigatórias. Abstivemos-nos, não por acaso, da tentadora associação da vergonha com o sentimento de culpa e com o conceito de ideal do eu. Utilizaremos dessa omissão como ponto de partida organizador de nossas conclusões sobre a vergonha.

Uma constatação aparentemente simples foi fundamental para que escolhêssemos ignorar, a princípio, esses apelos comparativos. Durante nossa pesquisa, não encontramos nenhuma referência direta ou alusão que justificasse uma ampliação das investigações para outros campos conceituais. Se, em nosso compromisso científico, nos propusemos a executar um trabalho de investigação o mais imparcial possível, seria de se estranhar que forçássemos a entrada de conceitos exilados. Ao longo de nossa pesquisa, percebemos o quanto a aproximação da vergonha com o ideal do eu e com a culpa se processava de maneira descompromissada, quase ingênua. Não queremos com isso afirmar a inexistência de tal relação, mas, antes, chamar a atenção para a necessidade de uma reflexão mais criteriosa que evitasse o equívoco, corriqueiro, de observar o objeto de pesquisa a partir de um lugar comum. Embora tenhamos nos mantido até aqui afastados das comparações mais diretas, acreditamos que alguns esclarecimentos servirão para elucidar nosso ponto de vista sobre o lugar do sentimento de vergonha na teoria psicanalítica. Começaremos pela relação entre vergonha e culpa, para em seguida explorar a relação entre vergonha e ideal do eu.

5.1 Culpa e vergonha

Nossa experiência clínica e observações informais indicam uma confusão semântica freqüente entre essas duas manifestações afetivas. É comum, por exemplo, ouvir relatos em que a vergonha é descrita como culpa e vice-versa. Quando o cliente é convocado a explicitar seus sentimentos, esse mal-entendido ou erro interpretativo logo se desfaz, gerando uma nova descrição, mais precisa no que tange as acepções encontradas nos dicionários que mencionamos na introdução.

Dois pontos parecem-nos contribuir para essa confusão semântica entre culpa e vergonha: primeiramente, acreditamos que culpa e vergonha se entrelaçam e se confundem no imaginário popular, pois estão dentro do grupo dos sentimentos auto-referenciados, do qual o orgulho também faz parte. O sujeito é impelido, consciente ou inconscientemente, a refletir sobre sua condição de estar no mundo. Ou seja, são dois sentimentos que resultam da percepção reflexiva que o sujeito tem sobre sua presença e atuação no mundo.

O outro ponto importante de intercessão entre esses dois sentimentos é que, em ambos, ocorre a vivência de uma experiência desagradável. Tanto culpa quanto vergonha são o resultado de uma avaliação pessoal em que o psiquismo vivencia um sentimento intenso de desprazer. A vergonha, como Freud percebeu em atendimentos clínicos, perturba o psiquismo e serve como empecilho para o processo analítico uma vez que se coloca como impeditivo da associação livre. A culpa, por outro lado, se alia às resistências em análise quando mantém o sofrimento psíquico como instrumento de reparação.

Esses dois elementos presentes no senso comum (vivência de desprazer e auto-referência) certamente contribuíram para que Freud considerasse a vergonha, como vimos no capítulo *A Vergonha em Freud*, como substituto privilegiado nos processos de deslocamento afetivo. Na acepção que apresentamos da vergonha como afeto substituto ela é o sentimento que consegue manter o auto-flagelo psíquico ao mesmo tempo em que mantém velado para a consciência o conteúdo ideativo intolerável. Essa substituição só se torna dinâmica e economicamente eficaz por serem vergonha e culpa sentimentos que retornam sobre o psiquismo do sujeito causando nele o “justo” sofrimento expiatório dos seus erros. Vergonha e culpa só encontram sua interseção em Freud como afetos psicologicamente cambiáveis pela manutenção do efeito punitivo dirigido para o próprio sujeito.

5.2 Vergonha e consciência de si

Encontramos em Freud outras duas formas de abordagem da vergonha; uma maneira descritiva - de uso coloquial e sem conotação teórica - e outra voltada para a compreensão do mecanismo do recalque - como indutora do processo. A maneira descritiva não demanda aprofundamentos, pois denota apenas a constante utilização da vergonha, na obra de Freud, num sentido que se confunde totalmente com o uso corrente e popular do termo. Mas devemos retomar a acepção da vergonha como força recalcadora para sua devida localização teórica, já que, no que tange a formulação da tese do deslocamento afetivo, vimos que Freud também não se distancia da acepção popular do termo.

A vergonha descrita como dique apresenta-se a Freud como um instrumento defensivo que o eu desenvolve para barrar o afloramento desmedido da pulsão sexual. A vergonha presta seu serviço ao psiquismo quando se liga a uma representação inaceitável para o eu e provoca o recalçamento. Precisamos, pois, precisar o conteúdo dessas representações que se ligam à vergonha para aprofundarmos nossas elaborações.

Pela leitura de autores de outros campos do conhecimento (GAULEJAC, 2006; HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999; LA TAILLE, 2002b; SARTRE, 1943), reconhecemos que a vergonha demanda uma exposição a um outro, mesmo que imaginariamente. A vivência do sentimento de vergonha é concomitante à percepção psíquica de estar sendo visto. Para que essa percepção se concretize é necessário que exista uma consciência do que sou para mim e para o outro. Acompanhamos o desenvolvimento de Sartre, que posiciona essas duas ações psíquicas como relacionadas entre si: só sei o que sou para mim quando me projeto como ser para outro. Em outras palavras, ao tentar imaginar como o outro me vê, construo a imagem de quem eu sou para mim mesmo. Uma vez estabelecida essa imagem do que sou para mim, sentirei vergonha da forma como apareço, ou melhor, julgo aparecer para o outro. Essa construção, embora se realize no plano subjetivo, dá-se pelo balizamento do encontro efetivo com o outro. É preciso uma presença representativa do exterior em minha consciência, um encontro social.

5.3. O Ideal do Eu

O que desperta a vergonha e promove, assim, uma ameaça à identidade e às relações do sujeito é algo que o sujeito toma como diferente da imagem que ele busca

assumir frente ao grupo. Essa diferença, posta em evidência repentina e indevidamente, denuncia uma descontinuidade entre o que o sujeito é e o que ele imagina que deveria ser para compartilhar as experiências com outros sujeitos. Do ponto de vista do sujeito envergonhado, esse aspecto destoa do ideal supostamente compartilhado pelo grupo. (PINHEIRO *et al.* 2007 p.148-149)

A vergonha surge quando reconheço uma discrepância entre o que penso ser e o que realmente sou para o outro. Entramos aqui numa parte delicada de nossas elaborações. Há como saber o que *realmente* sou para o outro? A resposta a essa pergunta esbarra nas limitações práticas de qualquer estudo voltado exclusivamente para o campo subjetivo. Precisamos ampliar nosso estudo para o universo social a fim de compreender melhor as bases psíquicas nas quais a vergonha se insere para servir ao eu como guardião das sanções culturais e funcionar - como destacado por Freud - como dique para as pulsões sexuais.

Sabemos que a instância psíquica descrita por Freud como responsável pela vigilância social do sujeito é o supereu. Façamos, então, algumas considerações sobre o conceito de supereu em Freud, visando descobrir as bases estruturais da vergonha.

Em *O Ego e o Id*, Freud usou pela primeira vez a palavra supereu como parte de uma reestruturação conceitual da sua primeira teoria dos lugares psíquicos. Dividiu o psiquismo, procurando englobar dentro de uma única instância modos de funcionamento psíquico similares. Caberia ao supereu, nesse intrincado jogo de papéis, realizar três funções básicas: auto-observação, consciência moral e função de ideal - aqui evocamos um elaboração contida em *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise, Conferência XXXI* (1933[1932]). Analisando esses três elementos, constatamos que, em termos funcionais, não existiria uma justificativa para separar auto-observação de consciência moral. Enquanto partes de uma mesma classe de ações, ambas representam um juízo de si, uma autoconsciência do eu. A consciência moral é, em si, uma auto-observação dirigida para o campo das relações inter-

peçoais e do bem-estar comum. Sempre que usamos nosso juízo estamos irremediavelmente nos posicionando perante um sistema de valores, avaliando conseqüências e decidindo caminhos. Se em tais caminhos nos mantivermos no universo particular de nossa própria experiência, sem afetar outros indivíduos, encontraremos valores que não nos imporão retaliações sociais e nos manteremos, assim, no campo não moral. Mas, se nossas escolhas são confrontadas com o universo coletivo adentramos o campo da consciência moral. O que gostaríamos de salientar neste ponto é que, embora Freud tenha falado sobre três funções básicas do supereu em 1932, dois conceitos sempre estiveram relacionados, ao longo de sua obra, a essa instância psíquica: o auto-juízo e o ideal. O próprio Freud, na maioria das vezes em que tentou desmembrar o supereu em subfunções ou subsistemas, assim o fez destacando, de um lado, a existência de um ideal e do outro, uma capacidade de autocrítica.

Partamos então para as considerações sobre essas duas divisões. Existe certo consenso dentre os estudiosos da obra de Freud de que o supereu possui uma função básica de juiz inconsciente do eu. Qualquer formulação teórica sobre esta instância que se abstenha dessa premissa entraria em choque com a formulação teórica da segunda tópica. (COTTET, 1989; LAPLANCHE, 1970; MEZAN, 1985)

As divergências começam em relação ao outro aspecto, o conceito de ideal. Freud utiliza o termo ideal do eu em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914) para designar uma formação psíquica substituta ao narcisismo perdido na infância. Laplanche e Pontalis assinalam que a definição do termo, nesse momento da obra freudiana, é o de “uma formação intrapsíquica relativamente autônoma que serve de referência ao ego para apreciar suas realizações efetivas” (1970, p. 222). Essa formação intrapsíquica desempenha, a nosso ver, a função que descrevemos anteriormente, de estruturação de uma imagem de si baseada na

suposição do julgamento alheio. Nesse ponto do desenvolvimento teórico freudiano, parece clara a distinção feita entre o que seria a formação de uma imagem do eu e o que seria a ação de se auto-avaliar com base em valores idealizados. Freud não chega, no entanto, a nomear uma instância, mas já reconhece a necessidade de uma diferenciação do eu para justificar uma atuação autocrítica e punitiva no próprio psiquismo.

Essa diferenciação vai perdendo sua clareza à medida que Freud avança em sua teorização sobre a segunda tópica. A presença patológica de uma ação punitiva vinda do próprio psiquismo, apresentada pelas observações clínicas de melancólicos e obsessivos, levou Freud a retomar o conceito de diferenciação do eu e ordená-lo no espaço psíquico a partir da classificação de atributos e funções. Nesse processo de síntese, Freud acaba por incluir as duas funções básicas em uma única instância e a tomar, muitas vezes, a conceituação de cada parte como representante do todo (em *O Ego e o Id*, por exemplo, os termos são tomados como sinônimos). No entanto, o fato de Freud utilizar de forma indiscriminada os termos não impede que os analisemos em separado. Como bem destacou Laplanche e Pontalis no *Vocabulário*, muito embora Freud utilize os termos “Ideal do Ego” e “Superego” como sinônimos, um não substitui o outro. Então, que relação existe entre eles?

Em nossa elaboração, poderíamos seguir a opinião freudiana de que o superego é uma instância psíquica composta por duas subunidades, uma responsável pela formação de um ideal a ser seguido, o ideal do eu; a outra responsável pela vigilância no cumprimento desse ideal, a autocrítica. No entanto, nossa observação sobre a formação do sentimento de vergonha partirá de uma perspectiva diferente. Tentaremos segmentar ainda mais nossa visão do psiquismo buscando menos um enquadramento discriminatório e mais uma clareza ilustrativa das funções psíquicas.

O supereu entra em ação sempre que encontra uma incoerência entre a forma como o sujeito deveria se comportar e sua atuação efetiva. Em outras palavras, toda vez que o supereu encontrar um requisito que não esteja conforme as especificações ele se manifesta alertando sobre a discrepância. Vergonha e culpa são o resultado desse apontamento que induzem o psiquismo a se readaptar. O estudo biográfico de Freud forneceu os exemplos que mostram que essa adaptação pode ocorrer pela modificação das representações de si ou pelo rearranjo do próprio comportamento. Freud, principalmente em sua relação com Fliess, tentou a todo o momento manter suas representações intactas, mas sucumbiu às pressões impostas pela percepção da realidade, que lhe provocaram vergonha.

Freud, em *O Mal-Estar da Civilização*, descrevendo os métodos que a civilização utiliza para inibir a agressividade que ameaça sua existência, destaca que o supereu surge a partir de uma diferenciação do eu durante o desenvolvimento individual.

Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de “consciência”, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. (FREUD, 1930 [1929], p. 146)

Temos assim que, entre a demanda pulsional por satisfação e a necessidade de adequação cultural, o eu encontra na sua diferenciação a solução de compromisso para suas demandas pulsionais em grupo. Se considerarmos que essa diferenciação é parte evolutiva da função do eu de conciliar demandas internas e exigências externas, estão contidos nele próprio os limites pelos quais será julgado posteriormente pelo supereu. Não há motivos para pensarmos que o ideal do eu é uma subestrutura do supereu se consideramos que é o próprio eu que define seus limites e que ele é o único capaz de “sentir” as conseqüências de uma

transgressão. Do nosso ponto de vista, cabe ao supereu apenas a tarefa crítica de identificar os desvios e não de construir um ideal.

Com efeito, o Ideal do Eu compreende todas as restrições às quais o Eu deve submeter-se de maneira a concordar com essa imagem destacada do seu próprio narcisismo e projetada adiante dele. Mas o Ideal do Eu não é crítico, pode também produzir, quando alguma coisa no Eu coincide com o Ideal do Eu, uma sensação de triunfo, onde é reencontrada a auto-estima. (MIJOLLA, 2005, p. 906)

Assim temos que o ideal do eu é a referência utilizada pelo supereu para realizar sua “função que consiste em manter a vigilância sobre as ações e as intenções do ego e julgá-las, exercendo sua censura” (FREUD, 1930 [1929], p. 160). Caso ideal e julgamento estivessem presentes no mesmo sistema, todo desvio seria passível de condenação, o que tornaria a vida de qualquer sujeito insuportável. O que ocorre é uma ponderação do eu antes de assumir a condição de desviado ou culpado. É por essa razão que não basta apenas o apontamento da instância reguladora, deve existir, para toda demanda, um reconhecimento do eu. Essa legitimação é a barreira necessária contra a insurreição patológica do supereu. Reside aqui a importância de localizar a formação ideal e a ação crítica em locais diferentes no psiquismo. Percebemos esse mesmo processo nos pressupostos que levantamos sobre o surgimento do sentimento de vergonha. É necessário que o próprio sujeito vacile em sua certeza subjetiva para que sinta vergonha. Sem o que chamamos de anuência do réu, a vergonha não se manifesta.

Dessa maneira, para nossa elaboração sobre o sentimento de vergonha, tomaremos em separado o ideal do eu e o supereu, considerando o primeiro como um conjunto de representações que o eu cria para si, visando manter a satisfação narcísica num determinado meio cultural e o segundo como a instância responsável pelo julgamento do eu a partir dessas mesmas representações. Não nos debruçaremos sobre a relação entre os termos eu ideal e

ideal do eu, pois, embora alguns pós-freudianos tenham apontado possíveis diferenciações, não identificamos diferenças significativas que poderiam nos ajudar em nossa elaboração sobre o sentimento de vergonha.

5.4 Vergonha de quê?

Embora não tenha sido relacionado à vergonha explicitamente, e nem mesmo de forma fortuita como a culpa, parece-nos que o aprofundamento do conceito de ideal do eu se faz necessário para a compreensão das implicações psíquicas da vergonha. Até o momento reconhecemos a necessidade, para o surgimento desse sentimento, de um encontro do sujeito com o social - representado por um outro. Também reconhecemos que a vergonha se manifesta quando a percepção da realidade externa contradiz uma percepção estruturada anteriormente. Acreditamos que o ideal do eu seja a formação psíquica que representa de forma unificada o que o sujeito é para o outro e, conseqüentemente, para si mesmo.

O que passa a ser fundamental em nossa elaboração sobre o sentimento de vergonha é a transformação que o investimento nessa imagem realiza. Segundo Freud, cada indivíduo em seu desenvolvimento psíquico investe primeiramente sua energia numa imagem de si que é um reflexo mais direto das aspirações parentais, um momento onipotente de perfeição absoluta. À medida que se cresce, o julgamento crítico se junta ao crivo social forçando o abandono do universo fantasioso da perfeição primária. O sujeito é impelido a renovar sua relação com mundo.

[...] pois o que induziu o indivíduo a formar um ideal do ego, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio da voz), aos quais vieram juntar-se, à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública. (FREUD, 1914, p. 113)

Em troca de seu amor próprio infantil, o sujeito cria um ideal que servirá como substituto das atenções que outrora serviam exclusivamente para alimentar a onipotência do eu. Há, portanto, um movimento constante na tentativa de se manter a perfeição adequando-se às exigências próprias da inserção cultural. O eu ideal se torna alvo do amor de si mesmo, do investimento narcísico e assegura a base do que comumente chamamos de auto-estima. Toda constatação de uma divergência do ideal desencadeia não só uma baixa na auto-estima, como remete à desilusão fundamental, decorrente da perda da onipotência e da crença na satisfação incondicional.

A vergonha seria, então, a reação psíquica que barra todo avanço pulsional capaz de ameaçar o sentimento de pertencimento e adequação social que é proporcionado pelo ideal do eu. Trata-se de um sentimento evolutivo destacado por Darwin, pois se ancora na necessidade humana de se manter em sociedade como forma de assegurar a sobrevivência. A vergonha se torna o ponto de interseção entre o social e o psíquico, pois depende de uma percepção que deve passar obrigatoriamente pelo teste da realidade. Realidade que se faz presente como resultado da interpretação subjetiva dos sinais advindos do encontro do sujeito com o social materializado como olhar do outro.

Neste ponto, não nos interessam tanto as divergências conceituais que identificamos no capítulo *De Sartre a Lacan*, pois mesmo que reconheçamos em Sartre a vergonha como sentimento original de ser objeto para um outro, e que reconheçamos também, em Lacan, que

ela é o sentimento que coloca o sujeito frente a frente com a impossibilidade de se camuflar em objeto, em ambos a vergonha é o sentimento único de existir para um outro pelo reconhecimento de um olhar representativo do social.

5.5 De Freud a Lacan

Também para Freud a presença do olhar era significativa, embora, por vezes, tomasse o olho estritamente como representante de um outro efetivamente presente em sua concretude. A vergonha para Freud era, antes de tudo, resultado da imersão cultural que tinha como legado a proibição da exposição dos órgãos sexuais. Descrevia o surgimento da vergonha como resultado de um processo de acultramento que transformava a criança sem vergonha em adulto envergonhado. Nesse processo, a vergonha se tornava a guardiã psíquica que impedia os desejos infantis exibicionistas de se manifestarem em vigília, mas que, não raro, emergiam quando os processos oníricos suavizavam os imperativos sociais.

Em Lacan, o olhar assume, além da função especular descrita no estágio do espelho, papel importante no processo simbólico de constituição subjetiva. O olhar, como objeto *a*, é constitutivo do sujeito. Segundo o autor, é mesmo pela inapreensão do olhar, representante da castração fundamental, que sou forçado a me criar sujeito. A vergonha promove um reencontro súbito do sujeito com seu desejo em sua forma mais crua. Atesta a fragilidade constituinte do ser, que tenta significar sua existência a partir de um objeto inapreensível. A

representação de si surge como remédio para tamponar a castração cujo sintoma pode emergir em forma de vergonha.

O olhar atesta, assim, uma contingência simbólica e uma representação imaginária que diz para o sujeito o que ele é para o outro e para si mesmo. A vergonha se vale do comum equívoco interpretativo dos sinais do outro para remeter o sujeito a sua condição de ser irremediavelmente castrado. Um dos problemas vivenciados pela sociedade contemporânea e destacados por Lacan no *Seminário 17* é que o olhar está perdendo sua força causadora da vergonha pelo enfraquecimento da constituição simbólica do sujeito. (LACAN, 1992, p.135 e segs.) Dentre os significantes que o sujeito elege para se representar, Lacan destaca a existência do significante-mestre que o torna único e diferente. Sem o posicionamento estruturante desse significante o sujeito deixa de ter o ponto de ancoragem na qual sua singularidade se sustenta e se transforma, provocando uma massificação e um colapso social. A vergonha perde, então, sua capacidade de remeter o sujeito a uma retificação e a um reconhecimento de si porque não pode mais despertar a honra sobre o significante. Sem a ponderação simbólica nos tornamos sujeitos presos a uma imagem idealizada coletivamente, que subtrai nossa singularidade. A vergonha não convoca mais o sujeito a ser único, não é capaz de abalar suas certezas identificatórias.

Curiosamente, o estudo da biografia de Freud nos serve agora para dois propósitos ilustrativos. Freud é o exemplo clássico do quanto a honra é capaz de impulsionar o psiquismo para o sucesso e para realização pessoal. O apego que nutria pelo ideal que sustentava sua honra permitiu a ele ser único e criar a Psicanálise. As aspirações familiares se presentificaram em Freud, tornando-o o indivíduo ambicioso e confiante que conquistou o

sucesso no plano cultural a despeito das condições financeiras da família e da pressão anti-semita da época.

Paradoxalmente, podemos supor que esse mesmo apego o impedia de abordar metapsicologicamente o sentimento de vergonha. Afinal, o homem verdadeiramente honrado é aquele que mantém a vergonha afastada de si pela retidão em vida. Talvez por isso a morte tenha povoado tanto o imaginário de Freud. Pelo estudo de suas biografias, pareceu-nos sensato deduzir que sua vida era a única moeda cambiável para a vergonha, caso fracassasse em sua busca por sucesso e reconhecimento. Reconhecer a vergonha em si era, em certa medida, atentar contra a própria vida. Nesse sentido, o sucesso da psicanálise manteve Freud vivo, mas poderíamos imaginar que esse mesmo sucesso o impediu de acolher o sentimento de vergonha como objeto de suas investigações.

Embora tenhamos identificado várias aparições da vergonha em momentos significativos de sua vida, ela talvez necessitasse de uma aparição mais tardia no seu processo de auto-análise para que permitisse a ele se afastar afetivamente, pois parecia abalar demais suas representações identificatórias. Freud reconhecidamente retirava da experiência clínica e pessoal os subsídios para suas elaborações teóricas, mas acreditamos que necessitava desse afastamento para estabelecer uma abordagem científica dos seus temas de interesse. Parece-nos que faltou a ele a confluência desses dois fatores, presença real e afastamento afetivo, para que pudesse eleger a vergonha como uma das protagonistas de sua teoria.

Freud seria então, dentro da perspectiva que defendemos, o exemplo de uma época perdida em que cada indivíduo possuía o cartão de visitas que o representava e o tornava único. Ele possuía, a nosso ver, o significante-mestre que sustentava sua estrutura subjetiva e pelo qual sentia orgulho e vergonha e pelo qual, assim como Vatel, renderia a própria vida.

Iniciamos nossa pesquisa submersos em dúvidas sobre a importância do estudo do sentimento de vergonha para a teoria psicanalítica. Fizemos dessa lacuna do conhecimento a motivação para estabelecer como objetivo de nosso trabalho a identificação do grau de relevância desse tema. Para tanto, transitamos por diversos campos referenciais que nos permitiram investigar a vergonha em Freud sob uma perspectiva mais clara e objetiva. Através do estudo detalhado de sua obra nos surpreendemos com a grande quantidade de achados sobre a vergonha e fomos capazes de estruturá-los numa lógica relativamente simples. Coletamos da vida de Freud diversos episódios que atestavam a presença da vergonha como organizadora de sua constituição subjetiva e como força propulsora de suas realizações. Encontramos em sua própria constituição psíquica os motivos prováveis da omissão neurótica do sentimento de vergonha em suas elaborações metapsicológicas.

Embora tivéssemos encontrado em Freud a marca evidente de uma vergonha latente, tanto em sua vida quanto em sua obra, a confirmação da sua relevância não se sustentaria caso falhássemos na tentativa de situá-la no âmbito de questões mais atuais. Neste sentido, pensar a vergonha como fator susceptível de se transformar e passível de oscilações culturais que poderiam, inclusive, levá-la à extinção foi decisivo para a confirmação da importância da pesquisa que desenvolvemos. A trajetória rumo à extinção parece ser o movimento natural da vergonha nos tempos atuais, pelo menos é o que Lacan destacou quando alertou os estudantes de Vincennes sobre a incapacidade, cada vez mais freqüente, de o olhar provocar vergonha. Em Lacan, encontramos o ponto de atualização de nossas observações em Freud. O reconhecimento da vergonha como objeto de pesquisa dentro da psicanálise nos abre os olhos para uma perspectiva social de massificação dos ideais que tem como desdobramento direto a impossibilidade do tratamento analítico. Uma vez destituído do ideal e dos sentimentos a ele

ligados, como a honra por exemplo, não haveria, para o sujeito, qualquer dívida simbólica a ser trabalhada em análise; o sofrimento se tornaria apenas inadequação e não se constituiria como uma questão a ser enfrentada.

A vergonha nos indica os componentes identitários aos quais o sujeito se sente preso e dos quais tenta se libertar no processo de análise. É por vezes sua presença incômoda que barra a associação livre, mas também se revela como pré-requisito estrutural para a realização de qualquer análise. A compreensão das bases inconscientes desse sentimento é imprescindível, uma vez que pela metapsicologia poderemos fornecer novos subsídios para uma atuação clínica renovada e, talvez, proporcionar instrumentos de atuação social que mantenham o olhar como potencial causador da vergonha.

6 REFERÊNCIAS

ANZIEU, Didier. **A auto-análise de Freud e a descoberta da Psicanálise**. Tradução: Francisco Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ANZIEU, Didier. **O Eu - pele**. Tradução: Zakie Yazigi e Rosaly Mahfuz. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a espada**. Tradução César Tozzi. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Original publicado em 1946).

CALLIGARIS, Contardo. “A vergonha de ser pobre”. In: **Folha de São Paulo**. Folha Ilustrada. 23 de fevereiro de 2006.

DARWIN, Charles. **A Expressão das emoções no homem e nos animais**. 2. ed. Tradução: Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Cia das Letras, 2000. Tradução de: *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872).

ERIKSON, E. H. **Identidade, juventude e crise**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1976.

ERIKSON, E. H. **Infância e sociedade**. Tradução: Gildásio Amado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1987.

FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce e JAANUS, Maire (orgs.). **Para Ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais em psicanálise**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 3.ª ed., Curitiba: Positivo, 2004.

FREUD, S. & BREUER, J. **Estudos sobre a histeria** (1893-1895), **ESB**. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. v.2. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A cabeça de medusa** (1940 [1922]), **ESB**: v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão** (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A disposição à neurose obsessiva** (1913), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A dissolução do complexo de Édipo** (1924), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A divisão do ego no processo de defesa** (1940 [1938]), **ESB**: v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A história do movimento psicanalítico** (1914), **ESB**: vol. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos** (1900), **ESB**: v.4 e v.5. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A negativa** (1925), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A perda da realidade na neurose e na psicose** (1924), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A psicopatologia da vida cotidiana** (1901), **ESB**: v.6. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **A sexualidade na etiologia das neuroses** (1898), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer** (1920), **ESB**: v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos** (1925), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Algumas lições elementares de psicanálise** (1940 [1938]), **ESB**: v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e no homossexualismo** (1922), **ESB**: v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Análise de uma fobia em um menino de cinco anos** (1909), **ESB**: v. 10. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **As neuropsicoses de defesa** (1894), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica** (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal** (1917), **ESB**: v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Atos obsessivos e práticas religiosas** (1907), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Breves escritos** (1903-1909), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Breves Escritos** (1926), **ESB**: v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Caráter e erotismo anal** (1908), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Charcot** (1893), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Cinco lições de Psicanálise** (1910 [1909]), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias sobre a psicanálise** (1916-1917 [1915-1917]), **ESB**: v. 15. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias sobre a psicanálise** (continuação) (1916-1917 [1915-1917]), **ESB**: v. 16. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Construções em análise** (1937), **ESB**: v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Delírios e sonhos na “Gradiva” de Jensen** (1907 [1906]), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Dostoiévski e o parricídio** (1928 [1927]), **ESB**: v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, versão 2.0: Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund. **Esboço de psicanálise** (1940 [1938]), **ESB**: v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Esboço para a ‘Comunicação Preliminar’ de 1893** (1940-1941 [1892]), **ESB**: v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Escritores criativos e devaneios** (1908 [1907]), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Extratos dos documentos dirigidos a Fliess** (1950 [1892-1899]), **ESB**: vol.1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Fetichismo** (1927), **ESB**: v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Formulações sobre os princípios de funcionamento mental** (1911), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Fragmentos da análise de um caso de histeria** (1905 [1901]), **ESB**: v.7. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Hereditariedade e a etiologia das neuroses** (1896), **ESB**: v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Inibições, sintomas e ansiedade** (1926 [1925]), **ESB**: v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Josef Breuer** (1925), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Lembranças encobridoras** (1899), **ESB**: v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância** (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Linhas de progresso na terapia psicanalítica** (1919 [1918]), **ESB**: v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Meus pontos de vista sobre o papel desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses** (1906 [1905]), **ESB**: v. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Móises de Michelangelo** (1914), **ESB**: v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Moisés e monoteísmo: três ensaios** (1939 [1934-1938]), **ESB**: v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna** (1908), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Neurose e psicose** (1924 [1923]), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia** (Dementia paranoides) (1911), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Notas sobre um caso de neurose obsessiva** (1909), **ESB**: v. 10. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise** (1933 [1932]), **ESB**: v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O ego e o id** (1923), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O estranho** (1919), **ESB**: v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão** (1927), **ESB**: v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O inconsciente** (1915), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O mal estar da civilização** (1930 [1929]), **ESB**: v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O método psicanalítico de Freud** (1904 [1903]), **ESB**: v.7. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O problema econômico do masoquismo** (1924), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **O tabu da virgindade** (Contribuições à psicologia do amor III) (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa** (1896), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Observações sobre o amor transferencial** (Novas recomendações sobre a técnica psicanálise III)” (1915 [1914]), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia** (1895 [1894]), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade** (1923), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Os chistes e sua relação com o Inconsciente** (1905), **ESB**: v. 8. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Os instintos e suas vicissitudes** (1915), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Prefácio a Juventude Desorientada, de Aichhorn** (1925), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Prefácio a *Scatologic rites of all nations*, de Bourke** (1913), **ESB**: v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Projeto para uma psicologia científica** (1950 [1895]), **ESB**: v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Psicanálise** (1926 [1925]), **ESB**: v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Psicologia de grupo e análise do ego** (1921), **ESB**: v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Recomendação aos médicos que exercem psicanálise** (1912), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim** (1956 [1886]), **ESB**: v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

- FREUD, Sigmund. **Repressão** (1915), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Romances Familiares** (1909 [1908]), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sándor Ferenezi** (1933), **ESB**: v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sándor Ferenezi** (em seu 50º aniversário) (1923), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sexualidade feminina** (1931), **ESB**: v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre a psicoterapia** (1905 [1904]), **ESB**: v.7. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor** (Contribuições à psicologia do amor II) (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre a transitoriedade** (1916[1915]), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre as teorias sexuais das crianças** (1908), **ESB**: v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre o início do tratamento** (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise I) (1913), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos**: uma conferência (1893), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. **Sobre o narcisismo**: uma introdução (1914), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada neurose de angústia** (1895 [1894]), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Suplemento psicológico à teoria dos sonhos** (1917 [915]), **ESB**: v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Tipos de desencadeamento da neurose** (1912), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Tipos libidinais** (1931), **ESB**: v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu** (1913 [1912-1913]), **ESB**: v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905), **ESB**: v.7. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Um distúrbio de memória na Acrópole** (1936), **ESB**: v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Um estudo autobiográfico** (1925 [1927]), **ESB**: v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens** (Contribuições à psicologia do amor I) (1910), **ESB**: v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **“Uma criança é espancada”**: uma contribuição para ao estudo da origem das perversões sexuais (1919), **ESB**: v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Uma dificuldade do caminho da psicanálise** (1917), **ESB**: v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Uma neurose demoníaca do século XVII** (1923 [1922]), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Uma nota sobre o ‘Bloco mágico’** (1925- [1924]), **ESB**: v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Uma nota sobre o inconsciente da psicanálise** (1912), **ESB**: v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Uma réplica às críticas do meu artigo sobre neurose de angústia** (1895), **ESB**: v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GAULEJAC, Vincent de. **As origens da vergonha**. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Via Lettera, 2006.

GAY, Peter. **Freud, uma vida para o nosso tempo**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GREEN, André. **O discurso vivo: uma teoria psicanalítica do afeto**. Tradução: Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth. **Ensaio semiótico sobre a vergonha**. São Paulo: Humanitas, 1999.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 6 vol., Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.

ERNEST, Jones. **A vida e obra de Sigmund Freud**. Tradução: Marco Aurélio de Moura Mattos. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KLEIN, Melanie *et all.* **Os progressos da psicanálise.** Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

LA TAILLE, Yves de. O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade. In: **Psicologia, reflexão e crítica**, v.15 (1), p. 13-25, 2002a. Disponível em: <<<http://scielo.br/scielo.php>>>. Acesso em: 14 mar. 2007.

LA TAILLE, Yves de. **Vergonha, a ferida moral.** Petrópolis: Vozes, 2002b.

LACAN, Jaques. (1964). **O Seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais em psicanálise.** Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jaques. (1969-1970). **O Seminário: livro 17: o avesso da psicanálise.** Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. **Vocabulário de psicanálise.** Tradução Pedro Tamen. 5.ed. Lisboa: Moraes editores, 1970.

LAPLANCHE, Jean. **A angústia.** Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, Jean. **Vida e morte em Psicanálise.** Tradução: Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Porto Alegre: Artes médicas, 1985.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura.** São Paulo, Brasiliense, 1985.

MEZAN, Renato. **Freud: a trama dos conceitos.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

MIJOLLA, Alain de. **Dicionário internacional da Psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições.** Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

MILLER, Jacques-Alain (org.). **Ornicar? 1.** De Jacques Lacan a Lewis Carroll. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MOSSIKER, Frances. **Madame de Sévigné: A Life and Letters.** New York: Columbia University Press, 1983.

PAPALIA, Diane E.; OLDS, Sally Wendkos. **Desenvolvimento humano**. Tradução: Daniel Bueno. 7.ed. Porto. Alegre: Artmed, 2000.

PINHEIRO, Teresa *et all*. Por que atender fóbicos sociais? Justificativa de uma pesquisa clínica. In: BASTOS, Angélica (Org.). **Psicanalisar hoje**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SERGE, Cottet. **Freud e o desejo do psicanalista**. Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1989.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu: Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

VIEIRA, Marcus André. **A ética da paixão**: uma teoria psicanalítica do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)